NEELAKESI

THE ORIGINAL TEXT AND THE
COMMENTARY OF SAMAYA-
DIVAKARA-VAMANA-MUNI.

EDITED AND PUBLISHED

BY

PROF. A. CHAKRAVARTI, M.A., I.E.S.

Principal, Government College, Kumbakonam.

1936

DEDICATED

TO

MY MOTHER.

PREFACE.

The work that is now offered to the public is a well-known Tamil Classic. Why I have undertaken to edit this, instead of leaving it to more competent Tamil scholars, is due to two facts. One, scholars who have had the manuscript with them for several decades have not made up their minds to publish the work for some reason or other; and secondly the knowledge that there were only three or four manuscripts extant, naturally implied that if these few manuscripts were lost or destroyed, the work itself would be lost to the world like the celebrated classics, Kundalakêsi and Valayâpathi. Hence I have ventured to publish this work so that it might be available to the Tamil public. The original as well as the commentary are of such literary merit that the Tamil public would gladly welcome this work. It is mainly intended to expound the doctrine of Ahimsa, in all its aspects and from the same point of view it critically examines other systems of Indian Thought. It is hoped that this work will be of great use in Modern India in as much as it emphasises the doctrine of Non-violence in general and its corollary in special that the social organisation is to be based upon character and merit and not upon birth. Such an appeal to Modern India is certainly of great importance to leaders of thought in their attempt to reorganise the Indian Society and rebuild the Indian Nation.

I am greatly indebted to the following persons for lending their manuscripts to me which were of great use in bringing out this present edition.

1. His Holiness Sri Lakshmisena Bhattaraka Bhattacharya Swamigal of Mel-Chittamur, Jain Mutt.
2. Mr. Samantabhadra Nainar of Perunandur.
3. Dakshinatya Kalanidhi Maha Mahopadhyaya Dr. V. Swaminatha Iyer of Madras.
4. Mr. C. S. Mallinath, Editor, Jain Gazette, Madras.

The manuscripts 3 and 4 were probably copies made from the other two and hence it must be confessed that only two independent manuscripts were available for consultation. Hence it must be admitted that the present edition is not quite satisfactory. Probably it contains number of mistakes and imperfections which could not be rectified as there were no other manuscripts available. No one is more conscious of these mistakes and imperfections than the editor himself. One great defect which deserves to be mentioned specially is the absence of eight stanzas (22 to 29) in the Chapter on Veda Vada. Since these stanzas are absent in all the available manuscripts, the present edition does not contain them with their corresponding commentaries. The editor will feel highly grateful, if any scholar would be good enough to furnish the omitted stanzas.

I have to thank Dr. V. Swaminatha Iyer, Pandit R. Raghava Iyengar and Mr. S. Vaiyapuri Pillai, Editor, Tamil Lexicon for the valuable suggestions they have given me in editing this work. I very much regret to

record the death of Pandit Arumuham Servai who was very helpful to me in preparing the manuscript for the press.

In order to make the contents of the work available to a wider public the Introduction to the work is written in English containing the general purport of the Tamil work. In this connection, I must thank Mr. C. S. Mallinath for getting the manuscript of the Introduction through the press. An index is added to the book and it contains as far as possible all the difficult words and intricate doctrines explained in short. It is not claimed to be exhaustive and such an exhaustive index is not necessary in as much as the original commentary contams all the necessary information.

CONTENTS.

INTRODUCTION.

SECTION I.

SECTION II.

SECTION III.

SECTION IV.

அட்டவணை.

NEELAKESI.

SECTION I.

The Exact Title of this Book.

THE book that is now placed before the public is a matter of heated controversy among the Tamil scholars as to its exact title. This controversy is unfortunately due to the occurrence of a certain word in the closing sentence of each section. At the close of every chapter there occurs the Tamil word "திரட்டு." All the manuscripts available to me contain the same word. The term "திரட்டு" in Tamil means summary or compendium. On account of this significance of the word, which is uniformly used at the close of every chapter, some Tamil scholars have formed the opinion that the present work is a sort of summary of a larger work now completely lost to the world. But this suggestion probably is not quite accurate. The work Neelakesi does not present the appearance of being a summary from a larger work. It possesses completeness and unity, characteristic of any original composition. Hence, the suggestion that it is but a summary of a larger work is to be rejected. It will not be quite accurate to tack on this word "திரட்டு" in the title of the work and make it Neelakesi திரட்டு. Some eminent scholars belonging to the opposite camp naturally reject this title for the work, and suggest as an alternative, the word "தெருட்டு" which means enlightenment or dispelling ignorance. This is an ingenious and extremely plausible suggestion.

The term "தெருட்டு" occurs in the text in very many places. Neelakesi's ignorance was dispelled when she met the Jaina yogi Munichandra and when she was instructed by the master to go about the land propounding Jina dharma and dispelling erroneous knowledge. In all such contexts, the term "தெருட்டு" is used in the text; and probably the term "தெருட்டு" may be accepted as preferable to the rival term "திரட்டு." But when the first sheets were sent to the press in order to steer clear of the controversial matter, the title of the work was left simply as Neelakesi, without either of the qualifying words "திரட்டு" or "தெருட்டு." What was done as a matter of avoiding controversial matter turns out to be not only the safe course but also the only correct one. Wherever a reference is made to this work in Tamil literature, the work is always mentioned by the single word 'Neelakesi' without any qualifying attribute. Even in the two commendatory stanzas added on to the end of this work relating to the commentary, the work is referred to as mere Neelakesi. In the Tamil treatise on prosody named Yâpparungala Vritti, this work is referred to in two places. Speaking about books on philosophical controversy we find the following passage in page 540 of Bavanandam's edition. "தருக்கமாவன:—ஏகாந்தவாதமும் அநேகாந்தவாதமும் என்பன. அவை, குண்டலம், நீலம், பிங்களம், அஞ்சனம், தத்வதரிசனம், காலகேசி முதலிய செய்யுட்களுள்ளும், ஸாங்கிய முதலிய ஆறு தரிசனங்களுள்ளும் காண்க.

In another place in the same, on page 487 "சிந்தாமணி, சூளாமணி, குண்டலகேசி, நீலகேசி, அமிருதபதி என்பவற்றின் முதற்பாட்டு வண்ணத்தான் வருவன etc.

From these two quotations it is clear that the author of Yâpparungala Vritti knew the work only by the

name Neelakesi, and that scholars about his time knew only this title. Further, the very fact that it is mentioned in association with a number of other works whose names end with "Kesi" such as Kundalakesi, Pingalakesi, Kâlakesi, Anjanakesi etc., makes it quite clear that this work also has been known among the scholars, only as Neelakesi. This is further strengthened by the fact that Neelakesi was intended by its author as a refutation of the Buddhist work Kundalakesi. Hence he coined a title Neelakesi after the model of the work which was controverted by him. Again in the commentary on the work on Saiva philosophy, called Sivagnâna Siddhi, Gnânaprakâsa one of the commentators, quotes copious extracts from Neelakesi both from the commentary as well as the text. He always closes the quotations in these words—Thus says Neelakesi, Thus is found in Neelakesi—and so on. From all these quotations it is quite clear that the work has been known in the literary world only as Neelakesi and the occurrence of the word "திரட்டு" in the manuscript must be explained by some other reason. The title of the work must be the single word Neelakesi to be in conformity with the other names with the similar termination Kesi.

Having dragged the title away from the field of controversy, we need not trouble ourselves as to the explanation how the word "திரட்டு" crept into the closing sentence of each chapter. It must entirely be a matter of conjecture trying to account for its occurrence. The commentary is generally known as Samaya Divâkara which phrase means "the sun that dispels the darkness in religion." May we not conjecture that the new word added on to the closing sentence probably refers to the

commentary Samaya Divâkara? Whether the commentator himself introduced this word or some later disciple of his, it is not possible for us to decide at this moment. If it is agreed that the new term is introduced with reference to the commentary, then we may find justification for both the words. The word "செகுட்டு" will directly bring out the significance of the phrase Samaya Divâkara. But, except in one case, in all the other places, the term that is used is not "செகுட்டு" but "திரட்டு." Can we find any justification for adopting the word "திரட்டு" in preference to "செகுட்டு" by the scholars who prepared the manuscript? I think it is possible to justify even this word and it need not be discarded as the error of the scribe, perpetuated in literature. At the time of the commentator, there must have been a number of works of a similar type, devoted to the examination and criticism of several metaphysical systems, such as Sarvadarsana Sangraha by Sâyana Madhava, Shad Darsana Samuchchaya by Haribadra Suri, and Sarva Siddhânta Sangraha by Sankaracharya. All these works are devoted to the examination of the different darsanas and establishing one system as the siddhânta of the author. Most probably, a similar attitude was taken by the early scholars, even with regard to Neelakesi. It is exactly of the same type as the above mentioned philosophical works. Various rival darsanas are examined and criticised and the darsana accepted by the author is established as the siddhânta. Most probably, some disciple of the commentator added on this word "திரட்டு" with this significance of Sangraha or Samuchchaya. If the term "திரட்டு" is taken to signify sangraha or samuchchaya as used by Sanskrit

writers there is every justification for retaining the word as it is without any alteration, as suggested by some Tamil scholars. Anyhow, here the term is retained as it is found in the closing sentence of each chapter in the manuscripts. As to its exact significance and the cause of its occurrence in the manuscripts it may be left to the Tamil scholars to decide. It is enough to state that the publication before us strictly follows the manuscript.

The Author.

WE know practically nothing of the author of Neelakesi. There is no mention of his name or place or time in the text. The commentator is also perfectly silent in the matter. Probably about his time the author's identity was completely forgotten. Under these circumstances we have to depend entirely on mere conjecture. There is not even enough circumstantial evidence leading us to a safe conclusion. The only thing that we can be certain of is that the author of Neelakesi must belong to a later period than the composition of the great grammatical work "Tholkappiam" and the two ethical works "Nâladiyâr" and "Kural." The commentator says that "Kural" is his scripture. There is reason to believe that these three were written by Jaina Teachers. The other Jaina works were not in existence. These three works are quoted by the author of "Neelakesi." Hence it follows that he must be acquainted with these works and hence he must be of a later period. Tamil scholars are not quite unanimous about the date of these works. The work on grammar "Tholkappiam" is certainly the oldest of the three. Chronologically probably Nâladiyâr comes next and then Kural. If we accept the general theory that the

stanzas included in Nâladiyâr were composed by the several Jaina ascetics who migrated to the South under the leadership of Bhadrabâhu on account of a severe famine in the North, then we are bound to assign Nâladiyâr to the 3rd century B.C. about the time of Chandra Gupta Maurya. For Chandra Gupta Maurya was a disciple of Bhadrabâhu and he was one of the congregation that migrated. If the Jaina tradition about Kural is recognised to be valid, then we have to accept its age to be the first half of the first century A.D. Elacharya is supposed to be the author of Kural. Elâchârya is another name of Sri Kunda-Kundâchârya who lived partly in the first century B.C. and partly in the first century A.D. Apart from the Jaina tradition even from the study of the extant Tamil classics, we are bound to assign Kural somewhere about the first century A.D. Hence we can safely assert that the author of Neelakesi must have lived after the composition of Kural. Thus the first century A.D. forms the upper limit of the age of Neelakesi. What about the lower limit? Here we have to depend upon purely negative evidence. Evidently the author is not acquainted with the later Vedânta schools of Sankara, Râmânuja, and Madhwa. Only the earlier schools are mentioned and criticised in the work. The several schools of Indian thought mentioned in Sarvadarsana Sangraha and works of similar type are not alluded to at all in Neelakesi. Probably they were not in existence to be noted by the author of Neelakesi. The important school of Ajivakâs, whose system is elaborately treated in a separate chapter devoted to them was not known to the later writers. The singers of Thevaram hymns mention the

Buddhists and the Jainas constantly as their opponents. Evidently they were not aware of the school of Ajivakâs; for, there is no mention at all about them. But at the time of the composition of Neelakesi the Ajivaka school must have been a prominent one. For the author takes up the examination of that school immediately after Buddhism. We know from ancient records, especially from Buddhist literature, that the Ajivakâs belonged to one of the rival schools of thought, and lived side by side with the Buddhists and the Jains even during the life time of Gautama Buddha and Mahâvîra. This school of Ajivakâs is also mentioned in Asoka's inscriptions. This school of Ajivakâs was flourishing in the South side by side with Jainism and Buddhism: this is quite evident from the importance given to that in Neelakesi. This sect must have continued its existence even in the time of the composition of Manimegala; because that school with its philosophy is referred to in the chapter which reviews the various philosophical systems. The system which was so prominent in the South and which competed with Jainism and Buddhism in the race for intellectual contests was completely forgotten about the time of the Thevara hymns. Sambandar and Appar—the two earlier and prominent Thevara singers—do not show any evidence of their acquaintance with the Ajivakâ school. The author of Neelakesi locates the Ajivakâ teacher and his congregation in a suburban village called Samadhandam—somewhere near Kukutanagar which is another name for Worayur—a town in Trichinopoly—which was famous as the capital of a kingdom in the early centuries of the Christian era. That a prominent school of thought which had its centre of activity in the

very heart of the Tamil land should not have been known to the Saiva revivalists of the Thevaram period could be explained only by the supposition that the system was completely forgotten, without leaving any trace at least a couple of centuries prior to the Saivite reformation. Probably this school of Ajivakâs continued its existence in the north long after its disappearance in the South. In Harshacharitra of Bâna there is a reference to the several religious schools at that time. King Harsha, when he goes out in search of his sister, enters into a forest Asrama of Divâkaramitra, where he meets the several congregations belonging to the several religious orders, such as, the Bauddhas, the Jainas, the Bhagavathars, the Vedantins, etc. In this group he finds the Maskarins. Maskari was the founder of the Ajivakâ school and the followers of Maskari are the people referred to in Harshacharitra. In fact the Maskarins are mentioned first in the enumeration of the various religious schools. This proves clearly that the Maskarin school or Ajivakâ sect was a living faith about the time of Sri Harsha in the early part of the 7th century A.D. From these facts we have to conclude that in the South the Ajivakâs were flourishing only in the early centuries of the Christian Era and disappeared afterwards. This will put the lower limit for the composition of Neelakesi somewhere about the 5th century A.D.

In this connection we have to notice a reference to Ajivakâs contained in Sivagnâna Siddhiâr. This work on Saiva philosophy is much later than the Thevara hymns. Here is a chapter devoted to Ajivakâs in the section called Parapakshavâda. This fact will apparently be in conflict with our above conclusion, that

the Thevâram singers were not acquainted with the Ajivakas ; for the latter must have been extinct long before the composition of the Thevaram hymns. This later mention of the Ajivakas need not disturb our conclusion. Both the text and the commentaries on the Parapaksha of Sivgnâna Siddhiâr clearly exhibit the fact that the knowledge of Ajivaka was based on mere hearsay, and was certainly inaccurate. They are quite right as far as their general classification goes. Both the Ajivakas and the Nirgrantha Jainas were ascetics who discarded their clothes. Hence both are referred to by the common appellation Amanas ; but when the author of Sivagnâna Siddhiâr proceeds to examine the systems, he creates evidently the impression that these two are subsects of the same school. The commentators also make the mistake of assuming that the Ajivaka sect is identical with that school of Jainas who did not discard clothes. There are only two sects of Jainas known to history—Digambaras and Swêtâmbaras. The Digambaras are generally referred to as the Nirgranthas throughout the Tamil literature. The author of Sivagnâna Siddhiâr and its commentators rightly use the word Nigandavâdi when they refer to the Digambaras. But they identify Ajivakâs with the Swêtâmbaras as they refer to them as the sect of the Jaina ascetics who wear clothes. This indentification is entirely erroneous. Gnânaprakâsa clearly points out that the Ajivaka sect is different from the Nirgrantha sect. He even quotes Neelakesi and says that the Ajivakâs are Ekantavâdis whereas the Nirgranthas are un-ekantavâdis. This philosophical distinction is fundamental in as much as the term Ekantavâdi is used by the Jaina thinkers to denote all the rivals.

Though Gnânaprakâsa is thus correctly informed as to the difference between the Ajivakâs and Nirgranthâs, he too succombs to the mistake of maintaining that the former belonged to a sect of the Jaina ascetics who did not discard their clothes. From these facts it is quite clear that the knowledge of the Ajivakâs exhibited in the philosophical work of Sivagnâna Siddhiâr and the commentaries is not quite accurate and is probably based upon pure book knowledge and that too imperfect. Hence our reasoning as to the date of Neelakesi based upon the disappearance of the Ajivakâs remains unaffected.

There is one other point worth mentioning. In the 5th stanza in Neelakesi, the author refers to the fact that he had the benefit of learning the doctrines from Thevar which doctrines he accepted as Pramânikam—correct. It is a pertinent question to consider who this Thevar is, who figures as the Teacher of our author. It is almost an accepted tradition in Tamil literature that the term Thevar without any qualification always refers to the author of Tirukkural. If the reference in the 5th stanza is accepted to be a reference to the author of Kural, then it may be inferred that the author of Neelakesi was a direct student of the author of Kural, from whom he learnt the several philosophical systems included in this work. It would also follow that the author of Neelakesi was a convert to Jainism and that he learnt the fundamentals of Jaina philosophy from his Guru—the Thevar —the author of Kural. This inference we are constrained to have from the information given in the 3rd stanza of Neelakesi where the author confesses that his story is not based upon accepted religious Agamas of old.

If the conjecture that the term Thevar in the 5th

stanza has a reference to the author of Kural then we have to assign Neelakesi and its author to the 1st century A. D. We have to frankly admit that the whole thing is based upon conjecture, and hence we cannot afford to dogmatically assert anything about the age of the author of Neelakesi.

The commentator of Neelakesi.

We are on a surer ground when we begin to talk about the commentator of Neelakesi, who is referred to in the laudatory verses as Samayadivâkara-vâmanamuni. In the introduction to Merumandarapuranam, the author of Merumandara is identified with Vâmanâchârya—the commentator of Neelakesi. Since Tamil scholars have accepted this identification to be correct, it is enough here to mention only the relevant facts. This Vâmanâchârya had also another name Malli-sena-Chârya. His disciple was one Pushpasênâchârya. Irugappa, the commander-in-chief of Bukkarâya, had as his Guru this Pushpasênamuni. According to Dr. Hultzsch, this Irugappa and his father Chaichappa were ministers under Harihara, the King of Vijianagar. On epigraphical evidence these are assigned to the 14th century A. D. The complimentary epithet Ubaya-bhâshâ Kavi Chakravarti is fully justified by the scholarship and elegance of style exhibited by the beautiful and the sublime *manipravâla* commentary to Neelakesi, which we owe to this Samayadivâkara Vâmanamuni. The commentory is known as Samaya-divâkara Vritti.

The name Neelakesi.

The title of the work Neelakesi according to the author is borrowed from the Kâli-Neelakesi of Pazhayanur. This village

Pazhayanur is referred to as Thenpazhayanur. It no doubt refers to that Pazhayanur adjacent to Tiruvâlangâdu of Thevaram fame. All the Thevara singers have referred to this Pazhayanur in their hymns relating to Thiruvâlangâdu—a village in the North Arcot District. That this Pazhayanur in the outskirts of Thiruvâlangâdu had a famous Kâli temple is evident from the book called Tiruvâlangâdu Sthalamâhâtmyam. According to this work the Kâli of Pazhayanur sorrounded by her large army of smaller devatâs was a terror all round since she created a havoc among men and animals in the sorrounding area. Even the gods found it intolerable. They all appealed to Vishnu for protection; but Vishnu told the Devas that they must go to Siva for help. For, this Kâli of Pazhayanur had the favour and patronage of Pârvati, Siva's wife. According to Vishnu's advice, they all went to Siva and appealed to him to protect them from the intolerable cruelty of Kâli. Siva instead of waging an open war against Kâli decided upon a stratagem to vanquish her. He challenged her to a contest of dancing to which she readily consented. In the presence of Devas who acted as umpires, the dancing contest was begun. In the beginning Kâli showed herself to be quite equal to Siva and sometimes even excelled Him and the umpires were not in a position to decide in favour of Siva. Finally, Siva had recourse to the Chanda dance. In this dance the dancer had to lift up his leg and whirl round. Kâli being a female Goddess could not follow Siva in this chanda dance by lifting up her leg in the presence of Devas. Hence she had to admit her defeat and recognise Siva as the victor

of the dance—Natarâja. The author of this Sthala-mâhâtmya in his introduction calls this Kâli as Neeli. From this it is clear that the Kâli of Pazhayanur was also known by the name Neeli.

There is also a reference to Pazhayanur Neeli in Gnâna Sambandâ's Thevara. This story of Neeli of Pazhayanur is also referred to by Sekkizhar in his Purana. The story is as follows:—

There was a Brahmin living with his wife happily for sometime. Then he fell into the snare of a prostitute. He lived with the latter and lost practically all his property. The deserted wife went and lived with her parents. The Brahmin having lost all his wealth wanted to get hold of the jewels belonging to his wife. Therefore he went to his wife and coaxed her to accompany him to his village to live with him in peace. But on the way he forcibly took all her jewels and pushed her with her child into a well where she was drowned. In the next birth this Brahmin was born as a Vysya and amassed great wealth as a merchant. He had an advice from a great sage that he should avoid going north in connection with his commercial transactions. For, there was a Fate dogging his footsteps—that was the result of the past. The sage gave a sword which would protect the merchant from any calamity. In the course of his commercial tour this merchant had to go to Pazhayanur one day. This Pazhayanur was the haunt of the pisâcha Neeli which was the form taken by his wife in his pre-birth and who was murdered by him. This Neeli in the form of a woman with her child appeared before the Assembly of the 70 Velâlâs who constituted the Court of Justice. There she appealed to them

thus :—"Oh! Noblemen, this merchant is my husband. This child is born to him. He has discarded me, has been living with prostitutes ever since. Pray restore him to me." Then they questioned the merchant. He denied everything. He suspected that this woman was the assumed form of an evil spirit and it had been scheming to kill him. The members constituting the Court of Justice had also suspected the motive of the woman; but she narrated in detail the whole family history of the merchant and cried piteously for restitution. Hence the Court consoled her and assured the merchant that if anything happened to his life, they would be responsible for the calamity. When he was assured of his life, he consented to take back Neeli. Neeli and the merchant had their lodgings separately in a house. Neeli perceiving the magic sword with the merchant, complained to the noblemen of the place that he would murder her. Hence he was asked to deposit the sword with them. The moment the sword was taken away from him, he lost the majic protection given to him by the sage. Neeli had free access and the result was one night the merchant's body was torn open and he was left dead in the house by Neeli who after taking revenge disappeared from the scene. Next morning when the deadbody of the merchant was noticed by the Velâlâs, all the 70 of them true to their word sacrificed their lives by casting themselves in fire. This is the story of the deceitful Neeli, mentioned in Sambandar's Thevara and elaborated by Sekhizshar.

The object of this story evidently is to praise the nobility and honour of the Velâlâs who forfeited their lives in order to keep the honour of their word. It is

quite evident that this Neeli, though an evil spirit, has nothing to do with the Kâli-Neelakesi.

There is an earlier story of Neeli found in Jaina literature. Swami Samanthabhadra in his Ratnakarandaka Srâvakâchâra—a book dealing with Grahastha-dharma according to the Jainas refers to one Neeli as an example of a person who became famous by faithfully observing the vrata of Brahmacharya characteristic of the house-holder's life. The story of Neeli as narrated by the commentator Prabhâchandrâchârya is as follows :—

The city of Brigukacha was the capital of Lâtadesa ruled over by the King Vasupala. In that city there lived a merchant by name Jinadatta. He had a daughter named Neeli who was extremely beautiful. In the same city there lived another Chetty by name Samudradatta and whose wife was Sagaradatta. He had a son named Sagaradatta. One day when the people of the city were celebrating the vasanta festival, this boy Sagaradatta happened to come across the beautiful Neeli. He fell in love with her and wanted to marry her. Neeli belonged to a Jaina family while Sagaradatta was a member of a Bauddha family. The father knew the boy's intention to marry Neeli. But he had his own misgivings. For the Jaina merchant would not consent to it. The boy insisted on marrying Neeli. In order to marry the daughter of a Jaina merchant, the boy's father Samudradatta had to dissemble that he was also a follower of the Jaina faith. Thus by deceit he had the girl married to his son. Neeli went to her father-in-law's house. She found to her great surprise and disgust that she was married to a Bauddha youth.

But there was no escape from matrimonial tie. She lived with her husband, herself remaining a devotee of the Jaina faith. This the father-in-law and her husband did not very much relish. They wanted to convert her to Buddhism. One day the father-in-law invited a Buddhist Bikshu for dinner, and instructed the daughter-in-law Neeli to prepare meals sumptuously for him. The Buddhists were generally meat-eaters and Neeli being a Jaina by faith could not have any meat preparation. But the father-in-law insisted upon having adequate meat preparation. As a compromise she decided upon the following device.

The Buddhist Bikshus always went about with leather sandals. The Bikshu who was invited as a guest left his sandals in the verandah. Neeli took hold of one of the leather sandals and skilfully prepared a curry which was served to the Bikshu at the time of the meals. The Buddhist ascetic relished it very much and the father-in-law and the husband of Neeli felt very glad that she was willing to prepare meat for the guest. Everything was over. The Bikshu was taking leave of the household. But he could not find one of his sandals; while all the people were busy searching for the lost sandal, Neeli had to confess that she made use of it in preparing meat-curry for the Bikshu. This enraged the Bikshu as well as her father-in-law. Certainly this was an inexcusable insult offered to the Buddhist Bikshu by a mischievous member of the Jaina school. The father-in-law and the husband of Neeli felt quite aggrieved and as a revenge they accused her of unchastity. When she heard this charge of unfaithfulness to her husband, she in her turn fell into grief. When she was thus

suffering at heart for the false accusation, she heard the consoling voice of a Devata who promised to free her from this false accusation. The device adopted by the friendly Devata was this:—

The gates of the city would be shut up and no one could open it. The people of the city would be thus shut up within the city and no one could enter from outside the city. The people of the city would thus be put to great convenience. The Devata would appear in a dream before the king and inform him that the gates could be opened only when a chaste woman of the city would come and open the gate. The Devata arranged everything accordingly. The city gates were closed tight. The people were put to great distress. The King had the dream as promised. The next morning the King ordered that all the woman in the city should assemble and they should try to open the gate one by one; yet there was no success. Neeli who was condemned for unchastity was the only woman who had not had the turn. At last she was called upon and asked to open the gate. When she just touched the gate, the gates were flung open. The King and the whole city were delighted. They all praised her openly for her chastity though she was unjustly accused by her father-in-faw and her husband. These had to hide their heads in shame and had to confess that the charge was unjust and Neeli was pure. This reference to Neeli in Ratnakarandaka Sravakachara takes us to 2nd century A.D.; because that was the period when Swami Samantabhadra lived. We may mention in this connection that Samantabhadracharya was a South Indian and he belonged to Jinakanchi—modern Conjeevaram which

was a centre of Jaina faith in the early part of the Christian Era.

We have to candidly admit that not one of these Neeli stories faithfully answers to our Neelakesi. Samantabhadra's Neeli of course brings out one aspect of Neelakesi story *i.e.,* Neelakesi's opposition to Buddhism. But here Neeli is distinctly a human being and has nothing to do with Neelakesi of Pazhayanur. The Neeli story contained in the Saivite literature agrees with Neelakesi in one aspect. Both are evil spirits haunting about Pazhayanur. Except in this one resemblance there is nothing in common between the two stories. The Sthalamâhatmya of Tiruvâlangâdu indentifies Neeli with Kâli of Pazhayanur. In this respect it is identical with Neelakesi. But the story is afterwards purely mythological leading to Siva's conquest over Kâli in the dance contest. After all, we have to remember that the author of Neelakesi. though he takes her—the Kâli of Pazhayanur—as the heroine of the story, frankly confesses that the story is merely a dream. It is an entirely imaginative creation. He wanted somebody who was revelling in cruelty and himsa to be converted to the doctrine of Ahimsa and to serve as a model of harmony and non-violence. He could not think of anybody else than the Kâli of Pazhayanur. In this connection we have to notice one important fact.

All the Thevaram singers when they refer to Alangâdu or Pazhayanur, they refer to the Amman there—the Goddess as Vandârkuzhali. This seems to be an exact Tamil equivalent to the Sanskrit Neelakesi. This probably refers to the conquest of Kâli who was

probably accepted by Siva as her own consort in the form of Vandârkuzhali. From these several unconnected stories about Neeli, we may venture to suggest the following inference as quite probable.

At one time the Kâli temple of Pazhayanur must have been a very old well-known place where animal sacrifices were offered to Kâli. Probably as a result of Jaina influence this Kâli temple was converted into a place of worship according to Jaina doctrine of Ahimsa. The story of Neelakesi evidently suggests some such reform. The Jaina teachers of those periods probably instructed the people to offer clay models of animals, goats, buffaloes, horses, etc. to the Kâli temple to the satisfaction of their vow instead of shedding the blood of live victims. This must have gone on for a few centuries till the period of Saivite revival. Just then this Neeli temple of Pazhayanur which was reformed by the Jaina teachers and brought under their sway of Ahimsa Dharma was taken over by the Saivite reformers and the Goddess of the place elevated to the status of Siva's consort, still retaining the old name Neelakesi translated into the vernacular of the Dravidian people as Vandârkuzhali which term is one of the synonyms found in our work denoting Neelakesi. Such an inference is not altogether unfounded. The place Pazhayanur is situated in Tondaimandalam. Tondaimandalam in the early centuries of the Christian Era was entirely under the influence of the Jainas. The rulers of the country were most of them Jainas. The Saivite reformers had to contend against the opposition of the Pallava King of Conjeevaram who was a staunch Jaina and who evidently wanted to stem the tide of Saiva reformation.

Most of the important Jaina thinkers of the South belonged to this Tondainâdu. Even in the present day, Jains in the south, of the Tamil land, are entirely confined to the villages situated in the Tondainâdu. The famous Jaina-Mula-Sangha presided over by Sri Kundakundacharya had its habitation in southern Pataliputra—the modern Tiruppapuliyur—also in the Tondainâdu. We have already mentioned about Samantabhadraswami who was also a native of Tondainâdu which had its capital at Conjeevaram. Thus Tondainâdu had been famous for its Jaina influence for several centuries. Hence the inference suggested by us need not be brushed aside as altogether improbable and unfounded.

The career of Neelakesi need not be examined from a historical point of view since the author himself admits that the whole theme is an imaginary construction. In his own words, it is all a dream and he faithfully narrates the events as he observed in the dream.

NEELAKESI—The book.

Traditionally this work is included among the five minor Tamil classics called Sirupanchakavyam. It is not necessary for us to speak about the literary excellence of the work. It is now placed before the Tamil lovers and they can easily judge for themselves as to its literary importance. Being a book on Philosophy, the author has not got the general literary freedom enjoyed by a Poet dealing with a historical narrative or imaginative fiction. The author of Neelakesi has to attend to the accuracy of the statement and purity of logic more than anything else. This is certainly a literary handicap. In spite of this shortcoming, it must be said that he has succeeded wonderfully well. He has adopted the famous method of

philosophical dialogue so splendidly used by Plato. The dialogue form adapts itself excellently for philosophical discussion. It introduces the human element in what would otherwise be a dry intellectual dissertation. Plato's dialogue has arisen to the literary eminence of a drama, because of the human characters introduced on the stage. The author of Neelakesi similarly sustains the same dramatic element while trying to present the various philosophical systems and to critically examine them.

The point which deserves notice is the interesting fact that extremely modern and scientific ideas are found scattered throughout the work. In this respect what is merely indicated and implied in the original by the author is elaborately worked out with a wealth of detail and catching illustrations by the commentator.

We need not have a general review of the work in order to elucidate this point. As it is proposed to give a full summary of the work and the several points mentioned therein, it is enough to touch upon a few important topics which are certainly worth mentioning. In the controversy with the Buddhist thinkers who reject the doctrine that plants are living organisms, Neelakesi marshals elaborate arguments to establish -the Jaina attitude towards the vegetable kingdom. This is referred to by the technical term Ekendria Jiva-living beings having only one sense. The differentiation between growth by external accretion characteristic of inanimate things like ant-hill and growth by internal assimilation characteristic of living organisms and the enumeration of other characteristics which the plant world shares with the animal world, such as, the plants, are subject to disease ; that the disease can be cured by administering

curative medicines, that they have their respective cycle of life, that they behave quite like other living organisms with a characteristic re-action, in response to adequate stimulus, that they are capable of curing themselves by internal readjustment and the quoting of the very instance of the plant Mimosa which figures so much in the recent researches of Dr. Bose, for the purpose of illustrating the extreme sensitiveness in the plants, are details which would be emphasised in any modern treatise on plant biology. It is interesting to note that these ideas are contained in a Tamil classic several centuries old.

It is no less interesting to note certain facts relating to physical phenomena. In a discussion about sensation and sense stimulus the phenomenon of sound is explained in an extremely modern way. While all the other systems of Indian thought maintain that sound is the characteristic of space or Akasa, Jaina system alone maintains the doctrine that sound is the result of concussion of atmospheric molecules with one another, and that it takes time to travel in the medium of atmosphere. In a controversy about sense stimulus and sound which is grouped with visual stimulus by the Buddhist thinkers, Neelakesi in differentiating the two, draws attention to certain important characteristics of sound not found in light. Perception of light is almost instantaneous with the opening of eyes, whereas a sound stimulus proceeding from the same object as light, lags behind; because it takes time to reach the perceiving agent and hence is perceived only sometime after the corresponding visual perception. That sound stimulus is subject to obstruction and reflection by solid object in its path; that the sound perception by the two ears with the characteristic variation in

each, is able to reveal the distance and the direction of the sound producing object are some of the interesting facts noted in this work—facts which are generally found in scientific text-books relating to sound and sound perception.

Lastly we have similar interesting facts relating to Psychology. In contesting the materialism of the Bhûtavâda school, Neelakesi emphasises not only the impossibility of deriving consciousness by any process of physical or chemical activity but also adduces certain interesting arguments generally associated with modern psychic research. One of the arguments generally emphasised by modern psychic research society is the revelation through a medium of some hidden object by a disembodied spirit which alone possessed the secret while alive. This argument which is very often considered as a crucial one by modern students of psychic research is the very argument employed by Neelakesi in convincing the Bhûtavâdi of the reality and existence of the human personality which survives after death.

Our enumeration of these scientific and philosophical doctrines should not keep us away from emphasising the main theme of the work. It is quite obvious that the intention of the author in writing this work is to vindicate the doctrine of Ahimsa. Throughout, the idea that Ahimsa is Paramodharma, is kept in view by the author in his examination of the various Darsanas. More than half the work is devoted to the emphasis of this doctrine and its logical corrollary of avoiding meat-diet. It is a well-known fact to students of Indian thought, that Buddhism while preaching the doctrine of Ahimsa, has never given up meat-eating

which ought to be considered as a necessary practical application of the ethical ideal of Ahimsa. Neelakesi throughout her criticism of the Buddhistic argument never fails to emphasise this fact that Buddhism in order to maintain ethical consistency must give up meat-eating and vote for vegetarian diet. The opposition to the Vedavâda school is also based upon the same principle. Religious rituals involving animal sacrifice and the religious scriptures which enourage the shedding of blood in the name of God are *ipso facto* self-condemned according to the Jaina ideal of Ahimsa. No wonder Neelakesi as a devotee of Jainism maintains a non-compromising attitude. Perhaps we are not justified in suggesting that this doctrine of Ahimsa is peculiar and proper to Jainism and that it is not found in any other religion. Such a suggestion would not be true to fact. The very school which is criticised by Neelakesi, Buddhism, has been maintaining the doctrine of Ahimsa as the central doctrine. Among the orthodox *Darsanas* which owe their allegiance to Vedic literature almost all with the exception of Pûrva Mîmâmsa have been maintaining the doctrine of Ahimsa either directly or indirectly as an essential religious *dharma*. The Sankhya School of Kapila is not in any way behind the Jaina School in its condemnation of animal sacrifice in the name of religion. The Sankhya writers openly condemn the vedic rituals since they involve cruelty to animals. The Yoga school which is another aspect of the Sankhya system completely adopts this anti-sacrificial attitude of the Sankhya school. The most important school of Indian thought—the Vedanta School—it is interesting to note, condemns sacrifice

in unmistakable terms. Sankara in establishing his own doctrine of the realisation of the self by knowledge summarily dismisses the Vedic ritualism as an inferior type of religion not fit for the enlightened one and in one place when he tries to define Dharma, he distinctly identifies it with Ahimsa; for he says "Dharma means Ahimsa-de-dharma." Similarly Ramanuja following the traditions of Bhagavatha cult emphasises Bhakti—devotion to Vishnu as a super-eminent means of salvation, thus completely discarding the vedic ritualism. In the case of Madhwa who is the founder of dualistic Vedanta, we find a complete rejection of animal sacrifice and the introduction of Pishtapasu,—corn flour, shaped in the form of an animal, as a substitute for real animals in sacrifice, probably to satisfy the orthodox and conservative section among his followers, while at the same time, to maintain the doctrine of Ahimsa inviolate. These three great leaders of the Vedanta school have been merely adopting the traditions of the Upanishads which set their face against animal sacrifice and emphasised Atma-Vidya as the ideal, worthy of adoption by the enlightened people. The same attitude you find expressed in the Mahabharata. In the Anusâsana Parva you have one whole chapter devoted to Ahimsa doctrine, and another full chapter devoted to the condemnation of mâmsabhakshina or meat-eating. Thus throughout the history of Indian thought this ideal has been kept in veneration by almost all the thinkers of importance. Then where is the difference between the Jainas and the others? What is the differentiating mark of the Jainas on account of which they keep themselves aloof from others and the others in their turn consider them

different from and rival to themselves. It is extremely difficult to answer this question. The only suggestion that we can think of as an explanation is the extremely uncompromising attitude adopted by the Jainas. Their intellectual rigourism and moral puritanism are the only difference that marks them out from the others. Buddhism throughout its career with the proselytising spirit characteristic of missionary movement freely adopted an attitude of compromise and admitted people into its fold freely if they satisfied the one condition, that they would not kill any animal with their own hand. Similarly the other Indian systems of thought recognise the principle of compromise. Ordinarily the doctrine of Ahimsa is to be accepted as the supreme principle in life; but occasionally when any vedic sacrifice is intended, the latter must be given precedence over the former. Thus, Mahabharata—that epic monument of Indian culture—which may also be characterised as a grand monument of thought-contradictions, immediately after praising Ahimsa and condemning mâmsabhakshina, proceeds to set up exceptions to these principles and points out the cases in which violence, himsa, and meat-eating mâmsabhakshina are quite justifiable. It is this attitude of compromise involving sacrifice of fundamental principle that Jainas would never consent to adopt. Logical consistency and ethical puritanism would never appeal to the ordinary masses; for, they will always consider these to be a rigourism unnecessary and uncalled for. Perhaps this explains their loss of ground and their loss of influence in Southern India. The masses under such a rigouristic discipline evidently sought

the welcome relaxation by taking refuge under Hinduism through the influence of the Hindu revivalists.

When we go through the literature of the rivival period especially the Thevaram songs, we realise that no other explanation is available for the decline of Jaina influence in the south. Before the period of Hindu revivalism it was a dominant school of thought and religion in South India. That is obvious from the Thevaram songs. The Pallava King at Conjeevaram and the Pandyan King at Madura were the two prominent Kings who shared between themselves practically the whole of South India and both of them were Jains by faith and the Jainas were evidently very influential under their protection and patronage. This is clear from the fact that Sambanda prayed to Siva to equip him with courage to meet the Samanâs in debate and to assure him victory over them. Of course he succeeded in his aim by converting the ruler first by working a miracle and thus brought about the down-fall of the Jainas in Pandyan kingdom. Probably the main reason for conversion of the people is that the masses were weary of an extremely rigourous religious discipline imposed by Jaina teachers under which they suffered a good deal of inconvenience. Sambanda devotes invariably a stanza in each *pathika* of his Thevaram, in which he condemns conjointly the Jainas and the Bauddhas. He freely employs uncomplimentary and abusive epithets when he refers to these two sects; but some of the epithets are really instructive revealing the appearance of Bauddha Bikshus and the Jaina yathis. "Jaina sanyasi in renouncing

the world completely discards also clothes whereas the Buddhist sanyasi covers himself with a cloak coloured red. The Sâkya ascetic always carries a bowl in which he receives his food and kanji from the householder. The Digambara ascetic having discarded everything goes about nude carrying in his hand only a bunch of peacock feathers. The Buddhist bikshu lives in comfortable vihâras built for their convenience, whereas the Digambara sanyasi spends his time in the performance of tapas in the open, subject to the inclemency of the weather." Sambanda describes these two sects in such vivid manner and also gives an inkling into their behaviour. In one place he says that the Buddhist bikshu praises meat as delicious thing, whereas the Jaina yathi condemns it as sinful. In another place he says that the Buddhist bikshus seek their abode on the sea-shore, so that they may get easily fish to eat, whereas the Jaina yathis prefer to roam about in desolate hills and dales and stay under the scorching sun in the name of tapas. In spite of these antithetic characteristics in appearance and profession, both are considered equally as rivals to the orthodox Hindu system. But the opposition to orthodox Hindu ritualism was probably more pronounced in the case of Jainas. For, in the pathika 366, where Sambanda prayes to Siva to instil in him the courage to meet the Jainas gives the reasons why the Jainas deserve to be defeated. "They always condemn Vedic yâgâs. They never accept in their conduct Vedic dharmas. They never study the Vedas studied by the Brahmins, nor do they study the several angas

associated with Vedas. They have as their aim in life to condemn the vedic rituals and vedic dharma. They have as their dharma something different from and opposed to the Vedic rituals. Hence they deserve to be destroyed and orthodox ritualism should be restored." Thus it is quite clear that in the eyes of the Hindu reformer—Sambanda, the Jaina teachers deserved to be destroyed, because of their uncompromising antagonism to vedic culture and vedic ritualism. Since he does not give any other reasons on account of which the Jaina influence should be put an end to, we have to accept him at his word. Thus we come back to our old assertion that the Jaina teachers by their tactless antagonism to vedic rituals in their undivided zeal and devotion to the fundamental principle of Ahimsa, they brought on themselves the opposition and finally the crushing hand of the Hindu reformers. But we must leave the question open here, whether in spiritual world as in social, and political world the principle of compromise is desirable or not. Neelakesi certainly adopts the traditional Jaina attitude in as much as it does not encourage the principle of compromise but insist on consistency of conduct with the accepted ethical ideal. Hence it is a work intended to praise the principle of Ahimsa and condemn the practice of meat-eating. All the other philosophical doctrines are examined from this fundamental principle and estimated in accordance with this primary ideal.

In this connection we have to note one important fact. The reference to the Jainas contained in the Thevaram hymns as well as in other orthodox Hindu literature is very often misunderstood by scholars

engaged in research work relating to past Indian History. That the Jaina ascetics were opposed to Vedic sacrifices and that they always preached to their lay disciples not to have anything to do with such sacrifices is certainly a fact to be accepted by all students of Indian History. But this antagonism to Vedic sacrifices on the part of the Jaina teachers is very often interpreted as completely giving up all ritualism of the type associated with fire worship. This mistake is commonly found both among Indian and European orientalists. Whenever they come across any reference to performance of any kind of ceremony which involves making fire, they at once jump to the conclusion that the persons concerned could not have been Jainas. It may be a reference to king's performance of Râjyâbhishêkha ceremony found in an inscription or in a classical work of literature. The inference is at once had that the king could not have been a follower of Jainism; for, if he had been one, he would not have performed the ceremony referred to. It is enough to point out here that such erroneous conclusions are the result of imperfect acquaintance with authoritative Jaina works on social and religious rituals. What the Jaina teachers' objected to, from the very early days of Indian History, was the ritualism involving animal sacrifice, but not ritualism as such. This is borne out by the fact that even in the present day the Jainas observe all the necessary ceremony relating to and prescribed for the house-holder such as the birth ceremony, Upanayana,—investing of the sacred thread, marriage etc. In fact, all the 16 samskâras enjoined by the Hindu Dharmasâstras are

recognised and observed by the Jaina householder even now. The very mantras employed in ceremonies are Vedic *mantras*. The Vedic Devatas themselves are invoked to be present at the ceremony and to accept the offerings. Indra, Varuna, Agni, Vayu, Rudra and such other Vedic deities are generally invoked in ordinary *homas* and other fire sacrifices ordinarily performed in a Jaina household. But what is offered is always ghee and fried rice. Such innocent things are offered to deities and they are supposed to be accepted; for, according to the Jaina worshipper, these deities are the observers of Jinadharma and would not accept anything incompatible with the principle of Ahimsa.

But these ceremonies which are prescribed for the householder are not certainly binding upon the Sanyasi who renounces the world. The Sanyasi who renounces the world in order to perform *tapas* not only leaves behind him the householder's life, but also all the conventional ritualism characteristic of the householder. Such discarding of the conventional rituals is common to all Sanyasis—Hindu and Jaina. Hence it would be inaccurate to maintain that the Jaina teachers preached against ritualism as such. But on the other hand they insisted on an important course of moral discipline associated with proper socio-religious ritualism to be strictly observed by the *grahasta*. Thus the Jaina code of morals is always presented in two sections—one Srâvakadharma for the householder, and the other Yathidharma for the ascetic. Both are based upon the fundamental principle of Ahimsa associated with other principles such as truthfulness, non-avarice, sexual purity, and restriction of personal enjoyment—Ahimsa,

Satya, Astheya, Brahmacharya, and Parimithaparigraha. These are referred to as five vrathas or panchavrathas. In the case of the householder, these are interpreted in a limited sense and constitute the five *anuvrathas*, whereas in the case of yathis, these are interpreted in their fulness without any limitation and thus constitute the *panchamahavrathas*. The householder who is expected to observe the anuvratha is again provided with different grades of Sravakadharma; in fact, the householder, before he qualifies himself for tapas, is expected to have a progressive development as a householder spread over eleven grades of householder's career. Only after he reaches the eleventh grade, he is fit to renounce the world completely and adopt the life of a *tapasi*. Till then he has to train himself by progressive steps in the five vrathas referred to. Till then it is binding on him to maintain all the necessary duties of the householder including the observance of the characteristic rituals. In fact the Jaina teachers have realised the importance of the householder's life as a necessary foundation for the successful carrying out of yathidharma. The yathi, since he renounced everything, must depend upon the householder for sustenance. He in his turn must contribute to the intellectual and ethical enrichment of the householder. So organised, the Jaina conception of the society is not far different from the Hindu ideal of social organisation, except in this one fundamental aspect. The Hindu social organisation always emphasised birth as a basis of Varnashramadharma, in spite of dissentient notes raised throughout the history of Hindu Thought. The

Upanishads, the later Vedantic reformers, such as Sankara, and Ramanuja, have always emphasised moral quality as superior to the social privilege of birth. In spite of such important influences, the principle is not recognised by the writers on Dharmasastras; but in the case of Jainism there is no such emphasis merely on birth. The first three castes—Brhama, Kshatriya, and Vysya—in as much as they have the same ideal of Ahimsa have to adopt practically identical social and religious practices retaining their social difference based upon profession only. These social differences do not stand in the way of their inter-mingling for the purpose of dining and other social functions. Since it was a proselytising religion, it freely admitted into its fold converts from other social orders also. Even a Sudra, non-dvija, when he is admitted into Jaina fold must strictly observe the principle of Ahimsa and its logical corrollary of vegetarian diet. He mixes with the other Jaina householders and becomes one of the Srâvakas and obtains the privilege of going through the various stages of householder's life, and even to become finally fit for adopting tapas. Probably it is this implicit recognition of the social organisation together with the associated ceremonies and rituals that is responsible for the survival of the Jainas in modern India, whereas Buddhism which adopted a radical social revolution had been completely swept out of the land of its birth.

The Jaina opposition against social organisation based upon birth is well brought out in Neelakesi when the Vedavâdi insults Neelakesi as a Sudra woman unfit to discuss the merits of Vedas; she flares up and quotes

verses from some Hindu sastras probably from some forgotten chapters of Mahabharata, to emphasise the fact that even in the Brahminical literature, birth is considered immaterial and that anybody can become a Rishi, provided he obtains the necessary moral qualification. In conclusion, we have to restate the fact that ritualism is not quite foreign to Jainism and what the Jaina teachers preached against was only that kind of ritualism which involved animal sacrifice. This is again borne out by the claim made by the Jainas that originally the Vedas were based upon Ahimsadharma and later on became corrupt by the introduction of animal sacrifice by interested persons and hence they had to reject these corrupt Vedas which were upheld by the persons who did not fully subscribe to Ahimsadharma. Whether it is a historical fact or not, it is not possible for us to decide. But as an indication of the Jaina attitude towards the Vedas and the reason thereof, this story is extremely interesting. We may close this discussion by mentioning this fact that the Jainas repeat the Gayatri mantra during their daily Sandhyavandhanam—of course with the interpretation of the mantra according to their own conception of Jainadharma based upon the Ahimsa principle. These facts constrain us to conclude that the Jaina opposition to Vedic sacrifices complained of by Sambanda in his Thevaram hymns must certainly refer to the Yagas which involve animal sacrifice. It is strange to note that his brother reformer Appar, who was a Jain before he became a Saivite, maintains a different sentiment throughout his hymns. He does not accuse Jains for their opposition to their Vedic sacrifice. But on the

other hand he emphasises the principle of Ahimsa when he speaks of "Dayâmuladharma" which is distinctly a Jaina definition of Dharma as a contrast against Hindu conception of Dharma. It is not possible to detect such a sentiment anywhere in Sambanda's Thevara hymns.

In spite of the onslaught inflicted by the Hindu revivalistic movement, the Jains have survived to carry on the banner of Ahimsa up to the present time. The modern renaissance movement certainly indicates a desire for extending the value and usefulness of this principle. The political and social reorganisation demands certainly a wider and a higher appreciation of the principle of Ahimsa. A doctrine which taught its devotees to respect the sanctity of animal life in general has lost its significance as far as human beings are concerned. A person who is the follower of Ahimsa-dharma may scrupulously avoid violence to lower animals and insects. But he may not be alive to the harm caused to the individual human personality, or to social groups who may be treated worse than animals. It is this negleted aspect of Ahimsa principle that is emphasised in the modern movement led by Mr. Gandhi. It is an immutable duty devolving upon the followers of Ahimsadharma to restate this fundamental principle with a wider application for the benefit of mankind. Such a restatement is quite necessary for the purpose of giving a lead not only to India to set her house in order, but also to the world abroad consisting of nations accustomed to mangle one another in the scramble for economic aggrandisement, so that they recognise each other's right to exist and to promote universal peace and harmony

among nations. Certainly Ahimsa with this wider interpretation may form the basis for the formation of the new human ideal and a new world religion. For, certainly it requires much greater courage and strength to undergo suffering oneself than to inflict suffering on others. This is a fundamental message of all religions and also of Christianity—a message beautifully illustrated in the person of the founder of that religion. But unfortunately all the so-called Christian Nations of the West which adopted Christianity as their state religion have not understood this fundamental truth. Just at present as a post-war phenomenon the West is hankering after a living ideal by adopting which it hopes to save civilisation from complete destruction. It would not be an unwarranted presumption to suggest that it is the duty of India to give a lead in this matter, because her own civilisation and culture are based upon this principle of universal love, which appears to be the only panacea for all the evils which infest the world at present. Let us hope and pray that India will rise equal to the occasion!

SECTION II.

Extracts from Buddhist literature elucidating the references contained in Neelakesi :—

Bodhisatva.

Before appearing in the world as Buddha he is said to have had a number of previous births in which he qualified himself for the future Buddha-hood. The introduction to the Jâtakâ Tales begins with the story of Brahman Sumêda and his starting point of his pre-Buddhahood career. A hundred thousand cycles ago, there was born in the town of Amara, a brahman named Sumêda. He had vast riches as his private property. He was well-versed in the Vedas and kept every duty of his caste. While he was thus living in plenty and happiness, he began to ponder the nature of Samsâra and the misery involved in births and deaths. "Is existence merely a cycle of birth. old age, disease and death, or is there anything beyond this? Is existence merely exhausted by this foul body the charnel house, or is there any reality behind this? It is impossible to believe that this is the end. There must be some escape from this misery of Samsâra, and I shall make an attempt to discover that." So resolving in himself, he distributed all his wealth among the poor and went about in search of Nirvâna. He went far away from his native land to the foot of the Himalayas; there he built a hermitage for himself, and a hut of leaves. Discarding his clothes, he garbed

himself with the bark of trees and lived in that hermitage in search of the truth. His daily fare consisted of the fruits picked up in the forest. While he was practising the ascetic life, he heard of the great conqueror Deepankara, the Lord of the World. One day when he was out from his hermitage he saw a number of people engaged in clearing a path in the forest area. When he asked them the reason, they replied that they were clearing the path for the great conqueror Deepankara who would walk along that path. When Sumêda heard the word Conqueror, the Buddha, there sprang up in his heart a joy. "Why not I become a Buddha myself? Let me qualify myself for that goal. I shall also work with my hands along with the multitude in clearing the way for the great Conqueror Deepankara." When Deepankara appeared with the throng of ascetics around him the ascetic Sumêda thought that here was his opportunity. ".Let the conqueror Deepankara walk over my body and cloth, lest his feet should get miry. This little service to the great Buddha Deepankara may lay the foundation for my own Buddhahood." So thinking he spread his cloth across the path and laid himself down on the foot path and waited for the great conqueror to tread over him. When Deepankara approached this ascetic lying on the ground, he halted and spoke to his congregation, "Here lies one who is going to be the great Buddha of the future. He will be born in the town of Kapilavattu in a Kshatriya family." Thus he foretold the parents, the disciples, and the attendant of the future Buddha; and this message was received with joy by the Brahman ascetic Sumêda. From that

moment, always his heart was set on that one goal of becoming the future Buddha. For several thousands of years he lived a life of strenuous effort acquiring for himself the qualifications necessary for the attainment of Buddhahood. The whole nature seemed to echo the prophecy; plants and trees blossomed forth and appeared to utter " Surely a Buddha Thou Shalt Be."

The ten Pâramithas or the Perfections which constitute the necessary qualifications for Buddhahood :—

The Ten Pâramithas.

The term Pâramitha means perfection or complete happiness. It also ocurs in the form of Pârame. These are ten Pâramithas or ten Perfections. These refer to the perfect exercises of the ten principal virtues by the Bodhisatva, as a preliminary condition of his attaining Buddhahood. These ten Pâramithas are as follows :—

1. Dâna Pâramitha, perfect exercise of alms-giving.
2. Sîla Pâramitha, perfect exercise of morality.
3. Nikkamma Pâramitha, perfect exercise of the abnegation of the world, and of self.
4. Pragna Pâramitha, perfect exercise of Wisdom.
5. Vîrya Pâramitha, of energy.
6. Ckhanti Pâramitha of patience.
7. Satya Pâramitha of truth.
8. Adittâna Pâramitha, Resolution.
9. Mitta Pâramitha, Kindness

and

10. Upêkka Pâramitha, Resignation or indifference.

Each of these is again sub-divided into the inferior,

the ordinary, and the superior perfection of virtue. Thus ultimately there are thirty different kinds of Pâramithas. For example, the superior kind of Dâna Pâramitha, "consists of gifts of highest order such as the gift of wife and children, the gift of one's own body, flesh, bone, blood and sinews as well as the principle of life, when required." The attainment of Buddhahood with all its super-human attributes, is the result of the consequence of the vast accumulation of merit due to the exercise of these ten Pâramithas. The Jâtakâ Tales and the Chariya Pitaka are full of tales relating to Bodhisatva practising these Pâramithas. The first Pâramitha relating to Dâna or gift, was practised by Bodhisatva during different periods of life. The most important of these Jâtakâ stories relate to King Sivi and the king Vessentera. But the most important one was when the Bodhisatva was born as the wise hare. It was during that period that he offered his own body when a beggar came for food. Similarly, in the case of the second Pâramitha, relating to Sîla Pâramitha keeping his precepts of morality. There were a number of births in which this Pâramitha was exercised. But the most important one relates to the Sankapala Birth story when as a Nâga chief, Sankapala was pierced through with pointed stakes, and hacked to pieces with hunting knives, without being enraged at the ill-treatment. Similarly, in the third case, the perfection of abnegation was practised during several births. But the most important was when he was born as lesser Suta Soma, when he renounced his kingdom as of very little vâlue, and retired from the world, in order to obtain the perfection of abnegation. Similarly, in the

case of perfection of knowledge, it was exercised during several births such as Vidura Panditha, Mahôshata Panditha etc. But the perfection was reached when he was born as Senaka Panditha. Next, Vîrya Pâramitha, the perfection of courage. Though there was no limit to the number of births in which he exercised his Vîrya Pâramitha the perfection was reached when he was born as the Mahâ Janaka when, while crossing the Ocean, he exhibited courage of the highest degree. The perfection of patience was attained in its highest degree when the Bodhisatva was born as Khanti Vâda when he had to endure great suffering in the hands of the King of Benares. Perfection of truth was attained by the Bodhisatva according to the birth story relating to Mahâsautasôma when he kept his promise and offered his life in sacrifice. He acquired perfection of resolution in the highest degree as narrated in the Mooka Pakka birth story. Similarly, he acquired the perfection of good will to all as narrated in the Ekaraja birth story. The perfection of indifference to pleasure and pain, was acquired in the highest degree by the Bodhisatva according to Lomahamsa birth story. After performing all these Pâramithas and attaining perfection in each, Bodhisatva was born as a Deva in the Thushita Heaven. This is the immediately previous birth, to his birth as Buddha in the world. The long period, from the time when he fell at the feet of Deepankara Muni to his birth as a Deva in the Thushita Heaven, is generally referred to as the Distant Epoch.

Birth of Buddha.

At the proper time the Gods of the ten thousand worlds approached the Great Being, who would be the Buddha, and besought

him to become one. "You fulfilled the ten perfections in order to gain the Buddhahood and to save the world. Sir, it is the proper time for your Buddhahood." The Great Being, in accordance with their requests, examined the proper time and place, and the proper family, and the parents for his Buddhahood. He perceived that it was the proper time when men were in need of wisdom. He chose as his continent India Bhâratavarsha. He chose as the country Madya Desa.

Then he chose as his family, the Sâkyas, a Kshatriya community. The Buddha thought that he should never be born "to the family of a peasant caste, or to the servile caste, but into one of the warrior or of the Brahman caste whichever at the time is the highest in the public estimate. The warrior caste is now the highest in the public estimation, and he will be born into a warrior family and King Suddhôdana shall be my father." Thus he decided his family. Similarly he decided that the Queen Mâya should be his mother whose span of life as Buddha Mâta was perceived to be ten months and seven days. Having made his choice in respect of these five requirements he accepted the suggestion made by the Gods that the time had come for his Buddhahood. Relinquishing his happiness of the Thushita Heaven he entered the womb of Queen Mâya, Queen of Suddhôdana, king of Kapilavattu. From the time of the conception of the future Buddha, the Queen Mâya was protected by four angels. Towards the close of the tenth month of her pregnancy, the Queen Mâya expressed her desire to go to her native town Dêvadâha in order to visit her kinsfolk. "So be it," said the King. The Queen started from Kapilavattu to her own city of

Dêvadâha. On her way she tarried for sometime in the pleasure grove called Lumbini Grove. While she was there in the grove, the future Buddha was born. "Rejoice, Oh Queen, a mighty son has been born to you" were the joyful words uttered by the angels, and the child was carried back to Kapilavattu where he was brought up in a fashion becoming a prince. The soothsayers examining the child foretold that he would be the great Buddha which he would become after renouncing his worldly riches. King Suddhôdana, was rather anxious about this prediction. He wanted to prevent such a calamity. He hoped that his son would succeed him to the throne, and rule over the land discharging the duties of a Kshatriya. Hence the father made all efforts to prevent his son becoming an ascetic. Hence he placed a palace at his disposal, and surrounded with objects and things which would give him an impression that the world was full of happiness and life was worth living. He was brought up in such artificial environment of beautiful and happy things. He had an occasion to go out from his palace into the town where he had opportunities of meeting with things in their proper perspective. There, he saw the world around, and life in reality were not the same as the artificial pleasure garden provided by his father for his sport and life. He realised the artificiality of the surroundings in which he had been brought up. He perceived the naked truth present in life in the city—how the peasant had to toil and till his land for his livelihood, how people had to toil with the sweat of their brow to make a living, how it was the fortunate few that possessed the necessaries of life, how

youth and beauty were gradually yielding place to old age and decay, and how finally all beings had the same end in death. 'If this is the nature of reality, if this is the tragedy of life, of what use is it to remain in the palace artificially fitted up by my father in order to divert my attention from things as they are?' There grew in his heart a heaviness of thought directed to the tragedy around his own palace. "Is it meet to live in the midst of happy surroundings artificially fitted up for my benefit, while there is a volume of crying and wailing beyond? Is it any use to enjoy the beauty inside the palace, when there is ugliness all around staring you in the face? Is life within the palace of any worth, when life outside is hotly chased by disease and death?" Thus contemplating, the Sâkya prince, resolved to cast away all the pleasant and beautiful things provided by his father and to go in pursuit of a cure for all the ills of life which he realised to be the truth. One night, he makes up his mind to renounce the world, his kingdom, and wealth. He orders his attendant. Channa, to harness his favourite horse. He takes leave of his wife and child in the dead of night, without waking them up. He notices them sound asleep. A look at them, that is enough, and he departs from the King's palace. He mounts up his horse, enters right into the forest, on horseback. In the midst of the forest, he halts, removes all his ornaments, and rich clothes, which he offers to his attendant, orders him to take back the horse to the city, himself adopts the garb of an ascetic and roams about in search of truth relating to life and of man's escaping from Samsâra. Thus the prince becomes a beggar, of his own choice, because he is

of the opinion that the encumbrance of a prince would be an impediment in his search after the truth. After this great retreatment, Buddha in the garb of an ascetic, wanted to go far away from Kapilavattu, lest he be disturbed by his kinsmen Sâkyas. He crossed the river Ganges and went to the kingdom of Maghada, where Srênika Bimbisâra was ruling; the capital of the kingdom was Râjagriha. The Sâkya prince went into the city of Râjagriha and was stopping on the mount Pândava. The King Srênika visited him there, and offered him everything that makes life agreeable—women, riches and pleasures. But the ascetic prince replied that he did not care for the worldly pleasures, for that could not bring him contentment. "I seek to conquer and not to indulge in desires. To be free from sorrow is he who has cast them far away. The treasure of my seeking is that wisdom which knoweth no superior." The King Srênika left him there with this request; "Sire, when you have reached your goal teach them to me that unsurpassable wisdom." The ascetic prince, the Buddha to be, promised him accordingly. After this interview he went to the Vulture's Peak, "Gridra Kûta Parvata" near Râjagriha and there continued his *tapas*. On account of his success in *tapas* he was hailed by his fellow ascetics there as Mahâsramana. But he was not satisfied with that procedure; the ascetics assembled there on the peak were all undergoing self-mortification with the object of becoming either an Indra, a Brahma, or a universal monarch; that he considered not quite satisfactory. Thus from teacher to teacher, from friend to friend, he roamed about. All that he discovered was that some were indulging in extreme

self-mortification in the name of spiritual discipline. and others fully immersed in worldly pleasures, not recognising anything as superior to the pursuit of pleasures. Hence he chose his middle course. Neither severe asceticism and self-mortification, nor sole pursuit of pleasures, would satisfy his thirst for wisdom. When he was thus in pursuit of the great wisdom, Mâra the evil one, attempted to thwart him in his efforts. He carried to him the false news that Kapilavattu was subdued by an enemy, his wife and parents were all taken captives, and the Sâkyas his kinsmen, were in great trouble. But the Sâkya prince-ascetic, the Buddha to be. knew this to be false and remained unmoved. Failing to excite him through fear and pity. Mâra tried the contradictory method. He called his daughters and instructed them to try all their lurements to nullify his contemplation. Even this was in vain. Mâra, the evil one, had to acknowledge defeat. The Devas sang the praise of the Sâkya prince. All the Gods showered down flowers on the conqueror, because of his enlightenment. He became the Buddha, and discovered the cause of existence of old age and death. He saw the continuation of causes and effects which bring about existence, and he saw how the stream of existence should be dried up at the source, thus leading to Nirvâna. After the attainment of Buddhahood the joy he experienced in the new realisation was so great, that he passed seven whole days without partaking of food. When the seven days were passed, he had food offered to him by the Devas which he accepted. Thus under the Bodhi Tree he realised the wisdom, and the idea took possession of his mind that this doctrine of causes and effects must be placed at the

disposal of mankind, out of mercy on the ailing world. Then the Buddha, the enlightened One, left the Tree and went about preaching the Dharma.

His two first disciples Sâriputta and Moggâlana

There lived at Nalanda, near Râjagriha, a Brahman named Mâdhava. He had a son called Kôshtila and a daughter Sâri. Kôshtila went to Southern India to study the Lôkâyatha system. Sâri married a Brahman from Southern India called Tishya. She had a son named Upatishya, called so after his father. He had another son named after his mother Sâriputta. In a village near-by, there was a purohit whose wife Modgal bore a son. He was called Modgalaputra. He was called Moggalayana for the same reason. He also became a great master of learning at a very early age. Sâriputta and Moggalayana were school mates, and became very good friends from early days. This Moggalayana or Moggalana, as is in Pâli, decided to renounce the world in order to become an ascetic. Sâriputta, his friend also joined him. Both went to Râjagriha and became disciples of Sanjaya the great teacher who founded a separate school of thought. At the death of the master Sanjaya, they assumed the leadership of the Order founded by Sanjaya. While they were the leaders of the Sanjaya school, they heard of the Buddha, the Exalted One. They went to meet Gautama Buddha who gladly welcomed these two seekers after truth. After entering the Order, these two got to a very high position in the Buddhistic Order. Sâriputta and Moggalana are generally referred to in Buddhistic history as the model pair, the former so unsurpassable in wisdom, and the latter in magical power.

Several members of the Royal Family became converts and joined this Order. Gautama's own half-brother Nanda was one of the early converts to the Order. He stayed sometime with the teacher. His attachment was rather lukewarm. Prince Nanda was always thinking of his wife Janapathakalyâni. Hence, though he followed the teacher, much against his will, he desired to return to his own home and begin life as a householder. After a few days he expressed his wish to go back and communicated his desire to some of his fellow monks of the religious Order. "Brethren, I am dissatisfied of the religious life; but I cannot endure to live the religious life any longer. I intend to abandon the higher precepts and to return to the lower life of a lay man." Buddha hearing of this incident, sent for the prince Nanda and asked him whether the report was true that he longed to go back to the householder's life. He answered "Yes": but the teacher wanted to cure him of his dissatisfaction. "Why do you intend to resume life of a layman" asked the Exalted One, to which Nanda answered that "when he took leave of his wife Janapathakalyâni she begged of him to return home as early as possible. Hence I cannot endure to lead the religious life any longer." The Exalted One perceived that he was attracted by his wife and hence he wanted to go back to her. By his magic power the teacher transported Nanda to the world of 33 Gods and pointed out the 500 celestial nymphs who were waiting upon Indra the King of Gods. Then the teacher asked Nanda whether he considered his own wife Janapathakalyâni more handsome than the 500 celestial nymphs. Then Nanda was made to realise that the

beauty of Janapathakalyâni was nothing when compared to these celestial beings. He had to acknowledge that his wife had not even a fraction of their beauty. "Cheer up Nanda" replied the Exalted One. I guarantee that you will win these 500 celestial ones. Tempted by this prospect of winning these celestial nymphs, Nanda consented to live the exalted life of a religious mendicant. So Nanda was persuaded not to leave the religious Order by this promise of the celestial nymphs. Nanda's fellow monks in the Order certainly did not appreciate his attitude. He was openly ridiculed as a hireling, as one bought with a price. But, in course of time, Nanda realised the importance of the Religious Order and he confessed, "I am in no way inclined to the life of a layman" and the monks were glad of the real conversion, the change of heart in Nanda.

The Exalted One had recruited to his Orders not merely from such a princely house and other aristocratic families, but also from the lower orders of society even from the ranks of the robbers and dacoits. The story of the conversion of Angulimâla will clearly illustrate this point. The story of Angulimâla as given in the Psalms of the Brothers is as follows :—

In this Buddha age, Angulimâla was born as the son of the Brahman Bârghava. He was the chaplain to the King of Kôsala. On the night of his birth all the armour in the town shone. The King's State armour too shone. The King was nervous and alarmed; the chaplain consulted the stars and concluded that his son was born in conjunction of the thief's constellation; because he was born vexing the king he was named Himsaka. But afterwards he became known as Ahimsaka.

He had the strength of seven elephants. He studied under a teacher at Thakaseela. He respectfully waited on his teacher, so that he was frequently with him at the time of meals. But the other Brahman youths could not endure him, and brought about a discord between him and the teacher. Because of his pupil's great strength the Brahman teacher devised a stratagem for his ruin and said, "Himsaka, you have now finished education as my pupil. I want my honorarium." "Very good Sir, How will you have it?" "Bring me a thousand human right hand fingers as my honorarium"; for the teacher expected that the pupil in trying to fulfil this request would get into trouble. The Himsaka's ruthless nature now had scope for expression. Arming himself well, he went into Jâlini forest in Kôsala, and from a cliff near the high road watched the passers-by and rushing down, would smite off their fingers and hang them on a tree till the vultures and crows had stripped the bones of flesh. Then making a garland of the finger bones he hung it round his shoulders. From that time he was called Angulimâla the 'finger garland.' The roads across the forest became deserted. People were afraid of walking along that road. Then the King proclaimed him an outlaw and sent a strong force to capture the bandit. Angulimâla's mother wanted somehow to save her son from the king's wrath and punishment and implored her husband to inform Angulimâla of the danger and advise him to reform himself. The father would have nothing of that sort. He told her that he being a wicked thief he must certainly be punished. But the mother certainly loved her son. Hence she took provision and set out saying.

"I will meet my son and advise him to give up his wickedness." Just then the Exalted One came to know of this. "If she goes to him, Angulimâla will certainly kill her to make up his garland of thousand fingers. But this is his last birth. If I don't go there now, there would be a great calamity. Hence I will anticipate his mother and go to him to preach Dharma." So after his meal, he walked thirty leagues along the road not heeding the warning of cowherds and others. Now Angulimâla had just seen his mother, and so reckoned on her finger to make up the desired number. Just then the Exalted One appeared between them. Then Angulimâla said, "Why should I kill my mother for finger. Let her live. I shall have the finger of that recluse." Drawing his sword he stalked the Exalted One. Then the Exalted One exerted such magic power that even though he was walking with his usual pace, he the robber could not overtake him even by running. Panting and fretting, unable to lift his feet, he stood like a post and cried, "Stop Friar" The Exalted One said "Though I walk yet have I stopped and do you Angulimâla stop?" Then the thief thought "They speak the truth, these Sâkyan Friars. Yet he says he has stopped whereas it is I who had stopped. What can he mean?" So he asked "Thou who art walking doest say, "I have stopped" and me thou tellest who have stopped, "you have not stopped." What is the meaning of thy words." Then the Exalted One replied "Eh Angulimâla—I have stopped everything more towards all living things renouncing violence. But you raise your hand always against your fellowmen. Therefore it is I have stopped but you still go on." Then

Angulimâla realised that this can be none other than the great Sramana Gautama. "The Exalted One had come here to help me." So the bandit doffed his armour and sword and threw them off down the cliff. Bowing low before the Exalted One, the bandit straightaway sought Buddha's permission to be enrolled as his disciple. Thereupon Buddha, Master of all the world, welcomed him saying, "Come Ye Bikshu." Angulimâla was thereafter given the status of a Bikshu. As a member of the Order he became very pious and devoted. But whenever he went to the town for alms, people remembered him as the old thief Angulimâla and would very often throw stones at him and spurn him. But he patiently put up with that ill-treatment, and fortified his patience. He richly deserved the new name Ahimsaka for now he had not injured any man though he was once an abnoxious bandit, known by the name of finger-wreathed. He became an important leader of the Buddhist Order and gained the love and appreciation of the Master.

"The Master hath my fealty and love; and
all the Buddha's ordinance is done;
Low have I laid the heavy load I bore
No cause for re-birth is found in me."

Thus for forty-five years Buddha went about preaching to the people his Dharma till finally he met his end in 483 B.C. in the outskirts of the city of Kûsinâra due to illness brought about by partaking of a meal hard of digestion. The body was cremated with great pomp attended by Ruling Chiefs and nobles. But before his death he organised on strong foundation the

Buddhist Order, the Sanga. Buddha, Dharma and Sanga constitute the three great jewels of Buddhism; and the Buddhists even to this day, all over the world, worship the Ratnatraya; Buddha, Dharma and Sanga.

Dharma preached by Buddha.

If we transport ourselves to that period in India's history we should perceive a tremendous spiritual excitement all over Aryâvarta. It was a period of the birth of a great religious vision. It was the period marked by the Upanishadic thought. It was also marked by a number of Protestant schools springing up side by side with Upanishadic thought. These Protestant schools together with the Upanishadic organisations were all opposed to the earlier creed of animal sacrifice. What is known as the Upanishadic literature marks the mode of re-adjustment within the conservative camp. Buddha and other Protestant leaders of Indian Thought represent the extreme left wing. Evidently they were not willing to be a party to any compromise, if compromise would mean the giving up of the principle of Ahimsa. In this opposing camp were probably ranged the early Sânkhyas of the Kapila school, the Jainas or the Nigranthas as they were called at that time. and also Gautama Sâkya Muni. The last represents the most radical of the Reformers. Gautama Buddha certainly started his career preaching against animal sacrifice. The beautiful story of his going to Benares after the enlightenment to deliver his first sermon on Dharma, and on the way how he met a herd of sheep led by a shepherd to be slaughtered, and how out of pity he followed the flock with a view to save them from sacrifice, all exhibit the fine trait of his own life as well as the importance of his

message to the world. Unlike the various other religious teachers who had the ideal of personal perfection, he was the first to conceive the idea of presenting the Dharma to the masses and thus made religion mainly a matter of social service. It was with this object that he roamed about from place to place till the end of his life. Though it must be admitted that his religion was merely a Protestant Reformation of the early Aryan creed still it must be confessed that in fundamental matters there is a difference between his religion and the pre-Buddhistic thought. In the Upanishadic period the most important concept was "Atma" which was later on identified with Brahman. But Gautama Buddha discarded both. He considered the Brahma ideal as distinctly lower to his own conception of Nirvâna. That was one of the reasons why he seceded from the early ascetics and he made his religion a religion of Anâtmavâda as a protest against an earlier conception of Atmavâda. In this respect his philosophical message is almost identical with that of Hume. Both admit only the series of conscious states and beyond the series of conscious states they would not admit a physical reality in the objective world or a Self in the subjective world. Hume's famous declaration that, "Whenever I try to introspectively perceive what is called the Self, I merely stumble upon a particular idea or sensation," seems to be merely an echo of Buddha's message delivered to the world several centuries prior to Hume.

The Aryasatyâs, four noble truths of Buddha's message to the world are (1) Dukka (2) Dukkôtpatthi (3) Dukkanirôdha and (4) Dukkanirôdha Marga (Misery, the cause of misery, getting rid of misery and path to

salvation.) The whole Buddhist philosophy is practically summed up in these four noble truths and all the other doctrines are but the expansion and interpretation of these four noble truths or Aryasatyâs.

The first is the realisation of Dukka in Samsâra. Life intrinsically is pain and the *Summum bonum* of life consists in getting rid of this misery. In this respect Buddhism is not alone. This is a common doctrine of all Indian Darsanas, except Chârvâkas, who alone maintain that life here is everything and the other world is but a foolish dream. You may say without much exaggeration that this idea forms the turning point in the history of Indian Thought and it is the central idea of the Upanishadic thinking. The Upanishadic schools emphasize this aspect of concrete life. Life here was important according to the pre-Upanishadic thought. In the period of the Mantrâs and Brahmanâs the thought of the Aryans was mainly directed to prosperity and plenty in this world. They appealed to their Vedic Gods and offered sacrifices to them with prayers to bring prosperity and plenty for themselves and to bring confusion and disorder to their enemies. They were frankly hedonistic. But when we enter the threshold of the Upanishadic world we hear a new voice. Happiness consisting of worldly riches and prosperity would not satisfy anybody. The thinker in the Upanishadic period was always dissatisfied with his environment and was always in search of something far more valuable than worldly wealth. Not even the glory of a crown would be accepted by him as a substitute. Hence this attitude towards concrete life was spurned as worthless trash; and the attempt to peep behind the veil was

evidently the common attitude of all thinkers about the time of Upanishadic period. Gautama Buddha was in tune with the general tendency of the age. But in his exposition of the other three noble truths he differed materially from the other schools. These constitute the differentiating mark of the Buddhistic thought. For his solution of getting rid of misery is quite different from that offered by the rival teachers.

The doctrine of dependent origination or Pratitya Samutpâda.

This is called the middle doctrine, the two extremes being, one, that things have being, and the other, things have no being. This doctrine of Pratitya Samutpâda the chain of causation, or the dependent origination, is intended by Gautama to be the solution of the great problem of the origin of evil. It is one of the most fundamental doctrines taught by Gautama. It is as follows :—" *Avidya Pratyayo Samskâra, Samskâra Pratyayo Vignâna, Vignâna Pratyayo Nâmarûpam, Nâmarûpa Pratyayo Shadâyathanam, Shadâyathana Pratyayo Sparsa, Sparsa Pratyayo Vêdana, Vêdana Pratyayo Thrishna, Thrishna Pratyayo Upâdana, Upadana Pratyayo Bava, Bava Pratyayo Jâthi, Jâthi Pratyayo Jarâmaranam,*" which means, on ignorance depends *karma*, on *karma* depends consciousness, on consciousness depends the organised being otherwise known as *nâma* and *rûpa*, on *nâma* and form depend the six organs of sense, on six organs of sense depends contact, on contact depends sensation, on sensation depends desire, on desire depends attachment, on attachment depend existence, on existence depends birth, on birth depend old age and death, sorrow, lamentation, misery, grief and despair. Thus this entire aggregation of misery arises.

The origin of evil is thus traced to ignorance or error. But on the complete fading out or cessation of ignorance ceases karma; on the cessation of karma ceases consciousness; on the cessation of consciousness cease *nâma* and form; on the cessation of *nâma* and form cease the six organs of sense; on the cessation of six organs of sense ceases contact; on the cessation of contact ceases sensation; on the cessation of sensation ceases desire; on the cessation of desire ceases attachment; on the cessation of attachment ceases existence; on the cessation of existence ceases birth; and on the cessation of birth cease old age, death and sorrow. Thus does this entire aggregation of misery cease. The word "Dependent" implies the condition or dependence; and it is intended to avoid such heresies as that of the persistence of existence, that existence undergoes changes, due to overwhelming power and self determining existence; with the object of rejecting all such doctrines as to the origin of things, this doctrine of dependent origination is taught by the Buddha. The second word "origination" is intended to reject such heresies as the annihilation of existence, of Nihilism and of the inefficacy of karma. If the elements of being are continually originating by means of antecedent conditions, how can we justify the annihilation of existence or the inefficacy of *karma?* The phrase *Pratitya Samutpâda*, "dependent origination" is therefore intended to avoid the two extremes and to emphasize the middle course which is the truth. It is intended to reject the heretical doctrine of a permanent entity as the basis of experience, that he who experiences the fruit of the deed is the same as the one who performed the deed. And it is also

intended to reject the converse one, that he who experiences the fruit of a deed is entirely different from the one who performed the deed.

What is meant by *Avidya* or ignorance which is said to be the root cause of all misery? Ignorance mainly implies ignorance of the four noble truths, the Aryasatyâs, *Dukka*, *Dukkôtpatti*, *Dukkanivarana*, and *Dukkanivarana Mârga*. The wheel of Samsâra is thus caused by *Avidya* or ignorance, and it would come into fullstop only by the removal of ignorance. *Karma* which arises from ignorance is of three kinds, bodily karma, vocal karma, and mental karma. Bodily karma consists of the eight meritorious thoughts which belong to the realm of sensual pleasure and the twelve demeritorious ones. These express themselves through the body. Vocal karma is that which is expressed through voice, and the mental karma consists of the thoughts which spring up in the mind without exciting either the body or the speech. These three kinds of karmas may be generally either good or bad, meritorious or otherwise. How can it be maintained that karma arises from ignorance? Because they exist where ignorance exists, and disappear when ignorance disappears. Consciousness originates from karma. By consciousness is meant the six-fold sensory awareness, vision from the eye, awareness of sound through the ear, odour from the nose, taste from the tongue, touch from contact through the body as a whole, and the inner ideas from the mind. Thus consciousness is named after the particular sense organ through which it arises.

These two indicate any organised being. Human personality is described in terms of *Nâmarûpa*, in

Buddhist thought. Each by itself is ineffective. *Nâma* of its own accord is incapable of moving about. It can neither eat, nor drink, nor speak. The term form denotes the four *bhûtas* which constitute the body. This *Rûpa* by itself is also inert. It can have no desire either to eat, or to drink, or to speak, or to move about. But when these two are combined, then you have a living body. *Nâma* which has the desire to eat, drink, or speak, or move, is able to achieve its object through the vehicle of *Rûpa*. Out of this *Nâma Rûpa* combination, arise the living beings which are capable of activity and awareness. The combination of *Nâma Rûpa* is compared to the Sânkhya conception of the Prakriti Purusha combination, the blind and the lame constituting the human personality. When the organised body is so constituted, there arise the Shadâyathanas the six organs of sense. When the six organs are so constituted they are able to bring about contact. The term contact implies two things coming together like clapping of hands. Similarly, each sense organ comes in contact with a corresponding sense stimulus or object. Out of this contact arise sensations which may be pleasant or unpleasant. Out of these affective elements arises desire. These desires may be related to the six kinds of sense objects. Out of this desire arises attachment—attachment leading to the various kinds of sensual pleasures—thus arises the chain of causation leading to Samsâra. One who is able to understand the significance of this chain of causation, and how it is fed up by ignorance and desire, is able to attack the root cause and may thus finally escape

Name and Form.
Nâma Rûpa.

from the cycle of Samsâra. One who wants to walk the middle path must therefore prepare himself by avoiding the two kinds of heresies which may lead to the fanatical conduct on the one hand, indulge in sensual pleasures on the other hand. Both must be destroyed by the middle path of conduct leading to Nirvâna.

" Verily, this *nâma* and form coupled with consciousness, is all there is to be born or to grow old, or to die, or to leave one existence or to spring up in another. It is all that is meant by any affirmation, predication, or declaration, we may make concerning anybody. It constitutes knowledge as full of action and it is all that is reborn to appear in its present shape. Even as the word chariot means that members join to frame the whole, when the groups appear to grow we use the phrase a living being. The different members or elements constitute an organic unity and apart from members, the constituent elements, there is no such thing as substance or an ego. The word chariot is but a mode of expression for the assembled group such as axle, wheels, chariot body, and other constituent members. Similarly, the word house is but a mode of expression for the several building materials used to erect a house. Similarly, the word fist, is but a mode of expression for the fingers in a particular relation. Now exactly the same way are the words living-entity or ego. They are but a mode of expression for the presence of five Skandas. Apart from these five constituent elements there is no basis for such fictions, as I, or ego." In the absolute sense there is only Nâmarûpa. He who perceives it knows the truth. There is not only no ego there is also no continuous person-

ality; the elements join one another in serial succession, if one element perishes, and another arises succeeding that instantaneously. Therefore, neither as the same nor as a different person do you arrive at the latest aggregation of consciousness. An illustration is given to elucidate this point. Milk changes into curd and from curd you get clarified butter. In exactly the same way do the elements of being, join one another in serial succession, each element having only a moment's existence and giving place to the next one.

The doctrine of Pancha Skandas.

The whole reality is analysed into five skandas or the constituent elements, Rûpa, Sagna, Vignâna, Vêdana, and Samskâra. Rûpa Skanda is the basis of the whole of physical universe. The term means, form, figure, or shape. Hence any special object is constituted by this Rûpa Skanda, which generally refers to what are called the *Bhûtas*. This Rûpa Skanda consists of twenty-eight sub-divisions, Earth, Water, Fire, Eye, Ear, Nose, the Tongue, the Body, Form, Sound, Smell, Taste, etc. The first four of these are called Bhûta Rûpas, the remainder are called Upâdêyarûpa. A physical object is also called Ashtaka, the Octad—an aggregate of eight—the four *Bhûtas* and the four sense elements, colour, taste, smell and touch.

The next is Vêdana Skanda:—It is one of the links of the Pratîtya Samutpâda. It is of three kinds, Suka Vêdana, Dukka Vêdana, Adukka Asuka Vêdana which mean respectively (pleasurable feeling, painful feeling, and neutral feeling). From the point of view of the sense organs, Vêdana is again sub-divided into six kinds, the feeling element of visual sensation (Chakshu Vêdana),

the feeling element of auditory sensation (Sôtâ Vêdana), the feeling element of olfractory sensation (Grâna Vêdana), the feeling element of taste sensation (Jihva Vêdana), the feeling element of contact sensation (Kâya Vêdana), the feeling element of inner sensation (Manô Vêdana). These are the six kinds of pleasure-pain elements of sensation springing from the contact of the six senses with the outer world.

Next is Sagna Skanda :—The term implies sign or name and refers to a particular aspect of sense perception. This is also sub-divided into six classes according to the different sense organs; perception springing from the contact of the eye, ear, nose, tongue, touch and mind with the external objects, Chakshu Sanna, Sabda Sanna, Grâna Sanna, Jihva Sanna, Kâya Sanna, and Manô Sanna.

Next is Samskâra Skanda :—This term has several different shades of meaning. As a link of the Pratitya Samutpàda it means those traits or dispositions of the mind which bring about the performance of good and bad actions. Practically, it is identified with karma. In this sense, it is of three kinds, Punya Samskâra, Apunya Samskâra, Punyâpunya Samskâra (good traits of mind, sinful traits of mind, and traits of mind leading to inactivity). From another point of view the samskâras are spoken of as three, Kâya Samskâras. Vâchiya Samskâras and Manô Samskâras, (dispositions resulting in good or bad actions, dispositions resulting in good or bad speech, and dispositions causing good or bad thoughts). These are respectively called Kâya Kammam, Vâchiya Kammam and Manô Kammam respectively.

The next is Vignâna Skanda:—It is generally rendered as consciousness. Vignâna Skanda is the most important of the five Skandas, since it refers to the *chétana* aspect of the individual. The nature of human personality rests upon this Vignâna Skanda. Of the five Skandas the first one Rûpa Skanda refers to physical objects. The other four are related to consciousness and of these the Vignâna Skanda is certainly the dominating factor. From the moral point of view, this Vignâna Skanda is of three kinds; Kusala Vignânam, Akusala Vignânam, Avyakata Vignânam, (meritorious thought, de-meritorious thought, and neutral or indifferent thought). As a metaphysical term, "Vignâna" is divided into several sub-clauses. It is not necessary for us to go though all these classes.

The five Skandas together constitute any sentient being. When a man dies the constituent skandas also perish. But, on account of his karma, a new set of skandas immediately comes into existence, and a new person appears here or in another world. This one, though constituted by different skandas, is identical with the person who just died and the connecting link between his death and the new birth being his karma. It is this link of karma that preserves the identity of person through all the countless births and deaths in his samsâra. Hence the perishing of the skandas at the time of death does not mean a real break in the line of existence, for the formation of the new skandas constituting the new personality appears immediately, without any interval between the dissolution of the old skandas and the constitution of the new ones, between the death of the old being and the birth of the new being. But at

the time of Nirvâna, which is the result of complete destruction of karmas, the potentiality for re-birth associated with karmas is completely destroyed. Since the karma is completely destroyed there is no re-birth after attainment of Arhatship. In this case, not merely skandas perish but also the karma with its potentiality for re-birth. Thus the samsâric cycle itself comes to a full stop and it is called Nirvâna which is the ideal of Buddhism.

Thuthângas.

Next the thirteen ascetic practices of the Thuthânga —the code of moral discipline according to Buddhist Ethics prescribed for the religious medidator. These practices are intended to reduce the personal wants and desires and to promote contentment as a means of religious contemplation. These ascetic practices are thirteen in number and they are intended for those Bikshus who join the Order and who put away the worldly needs of the flesh. These are :--

1. The refuse ragman's practice.
2. Three rober's practice.
3. Almsman's practice.
4. House to house goer's practice.
5. One sessioner's practice.
6. Bowl fooder's practice.
7. Food refuser's practice.
8. Forester's practice.
9. Tree rootman's practice.
10. *Open spacer's practice.*
11. The Burning grounder's practice.
12. Any bedder's practice.
13. Sitting man's practice.

The meaning of these is as follows:—

1. *Refuse-rag means, any piece of rag found in a refuse heap, or on the road side, or in the burning ground :—* The Buddhistic ascetic is to pick up these rags from such loathsome places and make a clothing out of these. One who has made a robe made of such refuse rags, is known as Refuse ragman; and the practice of making a robe out of rags picked from rubbish heap is known as Refuse Ragman's Practice.

2. *Three Rober's practice :*—Every Bikshu is expected to have only three robes, the waist cloth, the upper garment, and the shoulder cloth. This being the maximum prescribed for the Bikshu, he is expected to refuse the fourth robe and this practice is known as the Three Rober's practice.

3. *Almsman's practice :*—Alms means whatever morsels of food fall into the bowl carried by the Bikshu. One who gathers alms is called an Almsman. He who observes this practice should not accept food offered at a feast for the whole Order. This practice of rejecting food offered either by invitation or during feast, and accepting only morsels offered as alms is the "Almsman's practice" because he has morsels of alms as his only resource for food. A Brother who is contented with such morsels of alms is certainly independent in his life and forsakes a lust for food. Him the Gods admire for he is free from gain and fame.

4. *House to house goer's practice :*—With the object of gathering alms if one goes from one house to another in an unbroken series he is said to be a house to house goer and the practice is called house to house goer's practice. This is intended evidently to prevent

the Bikshu from choosing the house of a wealthy householder in order to obtain richer food. Irrespective of the status of the householder he is to visit all the houses for obtaining alms in his bowl. This practice is expected to create in the mind of the ascetic an attitude of good-will and impartiality to all the families.

5. *One sessioner's practice* :—One who observes this practice should not eat food at more than one sitting. This is intended to promote moderation in eating He may eat until he rises up and never afterwards ; and this practice is known as One sessioner's practice.

6. *Bowl fooder's practice* :—Bowl food is food that falls into a single bowl, a second bowl being refused. One who has the habit of accepting such food is a bowl fooder. He is expected to refuse a second bowl as he observes the bowl fooder's practice. This is also intended to promote temperance in eating.

7. *After-food refuser's practice* :—Food that is got later by one while eating his first meal is called after-food. The partaking of that after-food is after-food taking. After-food refuser is one who does not take such after-food. After-food refuser is a name for one who refuses such additional food.

This practice is also intended to promote moderation in eating and contentment.

8. *Forester's practice* :—One who dwells in the forest is a forester and choosing such a habitation is a forester's practice. This implies the refusal of dwelling in a village or town enjoying the privileges of luxuries of a householder. Ascetic discipline must train the individual not to expect such luxuries. Hence he is expected to take his abode in an adjoining forest.

This forester's life is expected to promote the bliss of solitude, and the consequent freedom from the temptations of life.

> "At the Forester's battle ground he
> conquers erelong Mâra and his hosts.
> So the wise delight in forester's life."

9. *Tree rootman's practice*:—This means dwelling at the foot of a tree. One who has the habit of dwelling at such a place is a tree rootman and the practice is called the Tree rootman practice. This implies the absence of a dwelling place. Even as a forest dweller he is expected to put up a hut for his dwelling. A person dwelling under the foot of a tree not only rejects a dwelling place for himself but also possesses further advantage. Being directly in contact with nature he is able to perceive the impermanence of things around him, seeing the old leaf from the tree withering and the tender leave sprouting out would be a constant reminder to him of the transient nature of reality. From this he learns the lesson of impermanence. Therefore the wise do not despise to dwell in isolation at the foot of the tree.

10. *Open spacer's practice*:—This implies discarding even the shade of a tree. One who observes this practice not only refuses a roof over his head but also the shade of a tree. He chooses open space for his dwelling and he is prepared to put up with the inclemencies of the weather. One who observes this practice is known as open spacer. Just as the animals roam about freely in open space, the brother leads an easy home-less life. The vault of the Heaven itself

becomes the roof of his dwelling, the Sun or Moon becomes a lamp or light of his habitation, and he enjoys his life of solitude because of his nearness to nature herself.

11. *The Burning grounder's practice*:—Even in open space a cremation ground is chosen as his habitation. A Bikshu who chooses this as his habitation is the Burning grounder and the practice is the Burning grounder's practice. Even in the burning ground there may be buildings put up by the villagers. But one who observes this practice should not live in such places; for a burning ground means the place where the dead body is cremated. This ascetic practice is indeed rigorous. This practice is intended to remove fear of death in him. Living in cremation ground he has direct knowledge of death which inevitably overtakes every body. That life must inevitably end in death, that the body which is adorned during the life time is but a filthy combination of foul things and hence love of such a body is meaningless, are some of the lessons learnt from the cremation ground. It leads to the rejection of pride of youth, the pride of health, and so on. Hence the Burning grounder's practice bestows manifold merits and qualities.

12. *The any bedder's practice*:—He who observes this practice should be content with whatever dwelling is alloted him by the distributor who says "this is for you." One should be content with what one gets. He should give up the opinion of inferiority or superiority in the matter of residence. So, a wise man ought to be content with any sleeping place and should not complain of inconvenience.

13. *Sitting man's practice*:—A sitting man is one whose habit is to refuse to lie down; that means both day and night he is prevented from spreading himself on a bed. He refuses to lie down because he observes the sitting man's practice. One who observes this practice may rise up and walk to and fro but he should never lie down; for lying down is considered to be a luxury for the ascetic, and promotes the pleasure of a sluggard. Hence the monk is expected to sit cross-legged and keep the light of his Dyâna burning. By thus sitting he is able to avoid the pleasure of sluggishness which is associated with lying down. Thus sitting cross-legged is a necessary condition for contemplation and Dyâna. These are the practices known as Thuthânga enjoined for the cultivation of virtue according to the Path of Purity, *Visuddhi Marga*.

The Eightfold Path

Buddha preached the eightfold path as a means of escape from the misery of existence. These eight constitute the path of virtuous life which is supposed to consist of eight *angás* or members. Hence the path is called *Ashtánga*. These are:—

1. *Sammaditti* or *Samyakdrishti*, which means right faith. It consists in believing in the four Aryasatyas, misery of existence, the cause of misery, the prevention of misery, and the path to avoiding misery.

2. *Sammasankappo* or *Samyaksankalpo*, which means right thought—determination to get rid of karmas, to obtain freedom from hatred, and to follow the path of Ahimsa—. These are the right thoughts.

3. *Sammavácha* or *Samyakváchana*, or right speech.

It consists in avoiding falsehood, back biting, harsh speech, and useless speaking.

4. *Samma Kammânto*, or *Samyak karmânto*, which means right actions. It consists in avoiding injury to sentient beings, and not taking anything which is not given, and avoiding illicit sexual intercourse.

5. *Samma Jîvô* or *Samyak Âjîva*, which means adopting right means of livelihood.

6. *Samma Vâyâmo* or *Samyak Vyâyâma*, right exertion. It consists in the mental exertion to resolve and control harmful thought activities that may not occur in future. To get rid of harmful thought activities, which have already arisen and conversely to promote thought activities in the present and in the future.

7. *Samma Sati*, or *Samyak Smriti*, which means right recollection. It consists in remembering the unpermanence, impurity etc., of the body and not to have over-attachment to it.

8. *Samma Samâji*, or *Samyak Samâdhi*, or the right meditation. The last is elaborately described in Buddhist literature; but it is enough to mention here that it refers to the process of contemplation more or less analogous to yogic ideal to Samâdhi, success in which would necessarily lead the person on to Arhatship which is the ultimate Buddhist ideal.

The doctrine of Nirvâna.

Nirvâna which means extinction, destruction or annihilation is the ultimate goal aimed by the Buddhist. It exactly corresponds to the conception of Moksha in other Darsanas. It presupposes the doctrine that Samsâra is evil. Buddhism starts with the same assump-

tion of the "Sarvam Dukkam, everything is misery." It is the first of the four Aryasatyâs, the noble truths which form the foundation of Buddhism. In conformity with other Darsanas, Buddhism which begins with the assumption that existence is misery, also ends by preaching the ideal of Moksha or liberation from existence. This ideal of liberation from existence is always referred to by the term Nibbâna, or Nirvâna, which is the supreme goal to be obtained by the Buddhist. There is a good deal of controversy as to the exact significance of this term Nirvâna. There is a great diversity of opinion among European scholars as to the significance of the term Nirvâna. In the description of Nirvâna found in Buddhist literature, terms which are generally used by other Darsanas are freely used which indicates that Nirvâna means, for the Buddhist, the highest Bliss.

This gives rise to a problem. If Nirvâna means positive state of existence, how could this doctrine be reconciled to the general doctrine of Anâtmavâda. The doctrine of Anâtmavâda if strictly interpreted, must end in Nirvâna in the sense of annihilation. But if Nirvâṇa is interpreted as final bliss, you have to postulate a positive being in the state of Nirvâna which should be inconsistent with the general trend of Buddhistic thought. Thus there is the co-existence of two irreconcilable views as to the nature of Nirvâna. Max-Muller, who was the first to attack this doctrine, maintains that the original doctrine taught by Buddha is that of the entrance of the soul into rest, while the doctrine of annihilation is a perversion introduced by later metaphysicians. Dr. Childers in his valuable

article on the subject, in his Pali dictionary, rejects this view and elaborately argues the case for the other side. He maintains that the word "Nirvâna" designates two different things (1) state of bliss associated with the attainment of Arhatship, (2) the annihilation of existence consequent upon the death of Arhat. He proceeds to state the doctrine of Nirvâna as follows :—

"Every being born into the Universe is subject to transmigration. Death is followed by re-birth in a new existence, which might be one either of misery, or of happiness. An insect may be re-born as an angel by the force of karma, or an angel may be hurled down into nethermost hell. The whole sum of sentient existence is suffering, and release from suffering can only be obtained by release from existence. The cause of continued existence is sin. Remove this and you strike at the root of existence. Sin is removed by the four paths of sanctification, and to these entrance is obtained by the sublime eight branch road; by the practice of charity and other good words, by purity in word, thought and deed, and by the exercise of religious meditation, the disciple of Buddha is enabled to escape from the misery of existence. The four paths are the four stages of sanctification, and the fourth and the last stage is the highest which is called Arhatship. Arhatship is final, and perfect sanctification, and it is a state in which merit and de-merit, original sin, desire and attachment, are rooted out; all that binds man to existence, all that leads to transmigration is wholly extinct. The Arhat is still a man though purified and exalted. He cannot sin, for, his heart is purged from every taint of human passion. Free from

the trammels that bind man to earth he has developed Riddhis—supernatural powers. He traverses the air and works great miracles. He scans the thoughts of others, he can recall his own past life in countless existences, he hears the sound in distant spheres, he beholds with divine eye the beings that people Universe, dying and being re-born. In all the vicissitudes of life, his mind preserves his even tenor serene and tranquil. He lives out the span of life rejoicing in the ever-present consciousness that he has triumphed over man's great enemy 'existence.' Death comes at last. But the stage of existence has withered, the lamp of life is burnt out. The Arhat is born no more again. He has attained Nirvâna. He has ceased to exist. A great number of expressions are used with reference to Nirvâna which leave no room to doubt that it is absolute extinction of being, the annihilation of the individual. Thus Nirvâna is called the void, unconditioned abstract, the uncreate, the infinite, the eternal, the formless, the invisible and so forth. And its common synonymn is Nirôdha—Bliss. The death of an Arhat is likened to the extinction of a flame, a strongest possible way of expressing annihilation intelligibly to all. Thus to maintain that the goal of Buddhism is a state of blissful exemption from human passion with its Arhatship, are at once confronted by an objection a formidable one that the Arhats die like other men. The great Arhat himself died at the age of 79. He even predicted his own death. To be the ultimate goal of Buddhism Arhatship must be an eternal stage. But since Arhats die, Arhatship is not an eternal stage and therefore it is not the goal of Buddhism. Arhat does not live again

after death. He ceases to exist. There is probably no doctrine more distinctive of Sâkya Muni's original teaching than that of the annihilation of being. To suppose that the Buddhist Nirvâna is the blissful repose of Hinduism is to suppose that Sâkhya Muni on a leading question of religious philosophy that of a future state would content himself with borrowing from the creed which it was his mission to subvert." Stating in such emphatic terms the Buddhist ideal of life Dr. Childers tries to explain the difficulty. "Is this discrepancy reconciled?" I reply "the word Nirvâna is applied to two different things (1) to that annihilation of beings which is the goal of Buddhism (2) by the state of blissful sanctification called Arhatship. This fact at once explains the apparent contradiction." Then he gives a number of quotations to show that the term Nirvâna is used in relation to Arhatship also. Since Arhatship automatically leads to complete Nirvâna, naturally there is a tendency to identify cause and effect and both are referred to by the same term by later writers. After using the same term Nirvâna to designate both the stages, differentiating adjectives are added on to the term to distinguish the two Nirvânas, *Sa Upâdhi Sêsha Nirvâna, Anupâdhi Sêsha Nirvâna*. Nirvâna with Upâdhis and Nirvâna without Upadhis, with Upâdhis representing the Arhat and without Upâdhis representing the complete annihilation. He considers the later introduction of such ideas as the Adhi Buddha, Dyâna Buddha, and the Worship of Amitâba and Avalôkitêsvara are distinctly modern innovations due to the general religious degeneration of Buddhism. Having defended the doctrine that

Nirvâna means complete extinction, Dr. Childers is not altogether unconscious of the moral difficulties arising from such a religious ideal. But he says "It is not my intention here to discuss the ethical aspect of Nirvâna, and I shall content myself with observing that Christianity with its doctrine of everlasting punishment, can ill afford to reproach Buddhism with their doctrine of annihilation." Thus Dr. Childers withdraws the Buddhistic Nirvâna from the category of the disputed questions. We may add, this seems to be the only interpretation of Nirvâna consistent with the fundamental Buddhistic doctrine of Anâtmavâda.

The story of Kundalakêsi.

Kundalakêsi was evidently one of the important female disciples of Buddha. She was a prominent Sister of the Buddhist Order, and her story is given in Têrigâtha or the Psalms of the Sisters. The story is given in the 46th section of the Psalms of the Sisters, edited by Mrs. Rhys Davids under the heading, "Badra Kundalakêsi, the ex-Jain." After several previous births, in this Buddha era, Kundalakêsi was born at Râjagriha in the family of the King's treasurer. She was named Badra. Born in plenty and prosperity, she grew up surrounded by a large number of attendants. One day, when she was looking through her window, she saw the Chaplain's son Sattuka being led to execution by the city guard, since he was condemned as a highway man by the order of the King. Seeing him, Badra fell in love with him at first sight. She shut herself in her bed-room saying, "If I get him as my husband, I shall live. If not, I shall die." This was reported to her father. Out of great affection for

his daughter, the treasurer heavily bribed the guard, and got the thief released. The released thief was offered the hand of Badra who was bedecked with very valuable jewels. While he was living with his wife in the treasurer's house, there was slight misunderstanding between husband and wife. Sattuka wanted somehow to deprive his wife of her valuable jewels and get away. With this object in view, he said to her, "Badra, when the city guards were taking me to the Robber's cliff I vowed to the cliff deity that if my life were spared I would bring an offering. You do make one ready." Accordingly, she did so, to please him. Adorning herself with all her jewels, she mounted a chariot with him and both drove to the cliff. Sattuka, in order to have her completely in his power, instructed the attendants to stay back. Taking the offering, alone with him, she went up the hill. Since he spoke no word of affection to her, she began to suspect his motive. Reaching the top of the cliff, he instructed her to remove all her jewels and to make a bundle of the same with her outer robe. Knowing his plot, she politely asked him how she had offended him. Then he openly revealed the plot. "You fool, do you fancy I have come here to make offering. I have come here to get your ornaments." But she points out that she herself belongs to him and hence all her ornaments as well. Hence "you may have all the ornaments." But he would listen to nothing of that kind. He made up his mind to walk away with jewels after killing his wife. Then Badra makes a request of him. "Grant me this one wish. Let me make a *pradakshana* to you and worship you before being thrown down from

the cliff." He consented saying "very well." She, thereupon, went round him embraced him in the front, and then as if embracing him from the back, she pushed him over the precipice; and the mountain deity saw her do this feat, and praised her cleverness.

Thus disposing of her husband, Badra did not want to go back to her home. "I cannot in this course of event, go home. I will go hence and renounce the world." So she entered the Order of the Nigranthas. They asked her "in what grade you make renunciation." She replied "in whatever is your extreme creed, in that let me be admitted." They tore out her hair and admitted her as a female ascetic. When the hair grew again in close curls, she was called "curly hair," or Kundalakêsi. During the period of probation, she learnt their doctrines and became well-versed in them. As there was nothing more to be learnt from them, she left them. Going wherever there were learned persons, she learnt their methods of knowledge. Then she became an adept in holding debates with learned men. It was a habit with her wherever she went to make a heap of sand at the gate of the village or the town in which she would set up a branch of a rose apple tree. Then she would instruct the children playing there to watch saying "Whoever is able to join issue with me in debate, let him trample on this bough." She would wait in the village for a week. If nobody dare to trample the branch of the rose apple tree, she would conclude after a week, that there was nobody in the town equal to her, and willing to debate with her. Then, after the lapse of the week, she would take the branch with her and depart from the place. While

she was in her round, thus roaming about from place to place, she came to Srâvasti. At that time the great Buddha was staying in the Jetavana near Srâvasti. Kundalakêsi had set up the rose apple branch at the city gate of Srâvasti. Just then, the apostle Sâriputta, while entering the city noticed the branch put by Kundalakêsi. He had a wish to conquer her. He asked the children playing there, "Why is this bough stuck up here?" They informed him the story of the bough, and how it was put up there by Kundalakêsi. and why it was so put up. Then the elder said, "If that is so, trample on the bough" and the children did so accordingly. Then Kundalakêsi after seeking her meal in the town came out and saw the trampled bough and asked the children who had done it. She heard that it was the elder Sâriputta. She went back into the town Srâvasti and collected a strong gathering around her to witness her debate with the Sâkyan reclause. Thus with a great following she went to Sâriputta, the captain of the Norm, who was seated beneath a tree and greeted him in a friendly manner. Then she asked him, "Was it by your orders that my rose apple bough was trampled down?" "Yes. by my orders." "Then let us have the debate together." "Let us, Badra. Who shall put the questions first and who shall answer?" When it was arranged that Kundalakêsi should put questions first, and the elder Sâriputta began to answer the questions put to him. When she was unable to think of further questions, Sâriputta said "Now, I will put only this question." "Do so, Lord" said Kundalakêsi. Then Sâriputta put this question. "One, What is that?" Kundala-

kêsi was not able to understand the significance of the question and said, "I know not Sir." Then he said "You know not even this much. How should you know ought else?" and taught her the Law. Then she fell at his feet saying "Lord, I take refuge with you." Then Badra was instructed to go for refuge to the Exalted One, the supreme among men and Gods. She did accordingly. That evening she went to the Master at the hour of his teaching the Law, worshipped him and stood respectfully on one side. Discerning the ripeness of her knowledge the Exalted One said

> "Better than one thousand verses where no
> profit wings the word.
> Is a solitary stanza bringing calm and
> peace when heard."

She was thus admitted into the Order by the Master himself as an Arhanta. She went into the Sisters' quarters where she took her abode in the bliss of Nirvâna. Obtaining the ordination from the Master himself, for fifty years she had been a pilgrim in Anga, Maghada, in Vajji, in Kâsi and Kôsala, living on the alms given by the people and wholly free from the bondage of the mind.

This story is also given in Dammapada Buddhist Legend, Harvard Oriental Series. In this, there is no mention of the fact that Kundalakêsi was originally a member of the Nigrantha Order, before she became an ardent convert to Buddhism. Probably, Kundalakêsi was a historical person. The Tamil work Kundalakêsi to which Neelakesi is an answer, is evidently based upon the career of this Kundalakêsi who was a pro-

minent Sister of the Buddhist Order. The fact that she was a Jain originally probably explains the very sharp criticism found in Neelakêsi.

This account of the conversion of Kundalakêsi requires some elucidation. The question put to her by Sâriputta, "*Ekam Nâma Kim*" "One, what is that," is rather cryptic and the sudden collapse of Kundalakêsi who was able to ask him thousand questions on philosophical topic also requires elucidation. The footnote on chapter 66 "Psalms of the Sisters" also raises some doubt. "The Jainas do not appear to have been any more monistically or pantheistically inclined than the Buddhists. Hence possibly her lack of ready reply. The system she is said to have acquired cannot well have included the more esoteric and more zealously reserved Brahmanic lore. It is difficult otherwise to imagine her at such a loss, unless because it was of the extreme vagueness of the question. In the beginning there was One only. It is One and he becomes many and so on," This suggestion that the question refers to the Upanishadic doctrine of Brahman and that it was a sort of esoteric doctrine kept as a secret by the Brahmanical teachers cannot stand examination. As a matter of fact, the Upanishadic doctrine of Atman and Brahman was originally associated with the Kshatriya leaders of thought, and we have sufficient evidence in Upanishadic literature to show that the Brahmans well-versed in the old Ritualistic lore had to go to kings like Ajâtasatru and Janaka for the purpose of getting initiated into the so-called mysteries of the Upanishadic thought. This Atma cult which probably originated among the Kahatriyas must cer-

tainly be well-known both to the Jaina teachers as well as the Buddhist teachers. These represent the Kshatriya revolt against the Vedic ritualism of the earlier period. Hence the doctrine must have been quite well-known to Kundalakêsi one of the very learned scholars of those days, and probably of the same type as the woman philosopher Gârgi who figured in Janaka's court. Further it is not likely that Sâriputta who was one of the important Buddhist teachers and who was known by the famous name "The Captain of the Law" would put a question relating to the fundamental doctrine of the Upanishads. Both Sâriputta and Kundalakesi must have been acquainted with that doctrine and certainly must have rejected it as untrue, both being of the camp of revolters. Hence we have to find an explanation in some other form, where the question will have certainly a significance. The account given above gives us the clue. When Kundalakêsi was directed by Sâriputta to go to Buddha himself to seek admission into the Order, it is said that the Master discerned the high merit of her knowledge. As she was welcomed by the Master she attained Arhatship together with thorough grasp of the letter and spirit of the Law. It is further narrated when she entered the Order as an Arhat the Master himself admitted her; and it is further said, "she abode in the bliss of fruition in Nirvâna." These words are very significant, and we have to find an explanation of the sudden conversion of Kundalakêsi from this clue.

Buddha himself, when he organised the Order, was very reluctant to admit women into the Sanga. But finally he yielded to the importunate requests of his

friends and disciples. He was willing to admit women into the Order provided they were willing to submit to rigorous discipline. Anyhow women were admitted into the Order and they formed an important section of the Buddhist Sanga. But, in the case of Nigranthas, women were admitted into the Order of ascetics from the very beginning. Women had no difficulty in securing admission. But from the very beginning they were under a disability due to an important Nigrantha doctrine which became later a bone of contention between Digambaras and Swetambaras the two later sections of the Jainas due to a schism about the time of Bhadrabâhu. This Nigrantha doctrine is that since women are not fit to adopt the Nigrantha *tapas* they could not become Arhats in the same birth. The Nigrantha *tapas* referred to consists in complete renunciation of worldly things including clothes. This is technically known as Nigrantha Mudra or Digambara Mudra, and the early Nigranthas evidently emphasised this aspect and included in their teachings the doctrine that women were not fit to attain Mukti as women. Learned in all the Sâstras, Kundalakêsi was evidently not satisfied with this inferiority of women according to the Nigrantha doctrine. She must have been too proud to acquiesce in such an inferior status. But in the case of the Buddhists when once they admitted women into the fold they treated them as equals; provided the women kept up all the *sîlachâras*, they were also equally qualified for Arhatship. This being the case, Kundalakêsi who was on her debating tour visiting all the learned men of the country met Sâriputta at Srâvasti. Sâriputta who must have known the Nigrantha doctrine

very well must have exploited it to the full advantage. Knowing that the lady before him was thoroughly learned in all important philosophical doctrines of the day, he evidently wanted to bring to her consciousness, how with all her scholarship she was not given the status that she deserved, by the Nigrantha teachers to whom she owed allegiance. Hence the question which he put her must certainly have reference to Arhatship. *Ekam Nâma Kim* must be interpreted to mean the state of perfection, the *Paramâtmaswarûpa,* the state of conquering of the karmas and the state of perfect knowledge and perfect bliss. Hence the question refers not to the Upanishadic doctrine but to the state of perfect realisation which was considered to be the goal of life both by the Jainas and the Buddhists as well as by others. Kundalakêsi brought up under the traditions of Nigrantha school must have been taught about the inferior status of women in the Order and must have accepted the doctrine as a Jain female ascetic; with the firm conviction that it was not her lot to know anything directly of the state of Arhatship she would have naturally answered Sâriputta in the negative. But when Sâriputta began his exposition of his Buddhistic doctrine he must have certainly emphasised the fact that the goal was within the reach of women also and this particular lady Kundalakêsi was eminently fit to be one of the Arhats. That would have captured her imagination at once. She must have realised how she was not given her due by the Nigrantha teachers. She herself realised before she started out on her tour that she had no more to learn from them. From the point of view of intellect,

certainly, the male members of the Nigrantha Order associated with her were not in any way superior to herself. From the point of view of moral discipline and devotion to truth she was quite their equal. In spite of such equality she was assigned only an inferior status merely on the strength of difference of sex. When the Buddhist teacher Sâriputta pointed out that sex was no disqualification to Arhatship she must have perceived her opportunity. It is no wonder that she immediately offered herself as a candidate to be admitted into the Order. Knowing her eminent culture, Sâriputta naturally suggested that she must have her ordination directly from Buddha himself. Therefore she was sent to appear personally before Buddha to be admitted into the Order. Then the whole thing is clear. She made her obeisance to the Master and stood on one side. The Master welcomed her. Just then she attained Arhatship, it is said. And therefore she entered the Order as an Arhat, a privilege which she never would have dreamt of obtaining had she remained in the Order of the Nigrantha. That explains her enthusiasm for her new faith. It is just this doctrine of the Nigranthas that is one of the disputed doctrines by the 'Swetambara Jains who also believe that women are quite qualified to attain Moksha as women. This explanation of the conversion of Kundalakêsi is suggested by the very account given in Thêrigâtha, Psalms of the Sisters.

SECTION III.

Extracts from Jâtaka Tales to illustrate the references contained in the book.

1. VATTAKA JÂTAKA.

(No. 35 Cambridge edition of the Jâtaka Tales)

This is intended to illustrate the efficacy of prayer technically called in Buddhistic literature as the efficacy of Truth.

Once upon a time Bôdhisatva was born in Maghada as a bird. His parents kept him in the nest where he was fed by them with food brought by them in their beaks. He was still too young to spread his wings and fly through the air. Then, there was a forest fire. All the birds seeing the flames darted out from their several nests flew away and escaped from the fire. The parents of Bôdhisatva were also frightened and flew away leaving the poor young bird in the nest. The Bôdhisatva from the nest saw the flames spreading towards him. He had no power to spread his wings or fly away for safety. While he was thus left destitute by the parents this thought came to him. "In this world there exists what is termed the efficacy of goodness and the efficacy of truth. Many a person attain perfection through the efficacy of goodness and truth. I also shall grasp that. Therefore it behoves me to call to mind the Buddhas of the past and by an act of truth make the flames go back and thus save both myself and the rest of the birds. Therefore he resolved to work that matchless act of truth. With

firm faith in the efficacy of this act of truth he repeated the following stanza.

" With the wings that fly not and feet that walk not,
yet forsaken by my parents here I lie ;
Wherefore I conjure the dread Lord of Fire Primeval
Jathaveda " Turn and go back."

When this verse was sung in prayer, faith had effected the desired result. Fire receded several leagues as if it was quenched by water. Bôdhisatva and all the other helpless birds in the forest were thus saved from destruction by the Bôdhisatva's act of truth

2. MATSYAJĀTAKA.

(No 75 of the Cambridge Edition)

Once upon a time Bôdhisatva was born as a fish in a pond near Srâvasti. Then there was a draught in the land. Crops withered, and tanks got dried up. The fishes and the tortoises in the pond were in great danger of destruction. The fishes and tortoises of the pond in which Bôdhisatva was living were also experiencing great difficulty. Though they got buried in the mire, crows and other birds easily caught them and killed them. Bôdhisatva, out of natural benevolence and mercy, wanted to save his kinsfolk from destruction. Hence he resolved by performing the act of goodness to bring rain from the Heavens and so save all his kinsfolk from certain death. So he came out of the hiding place, looking up to the Heavens, thus he prayed to Pârjanya, King of Devas, " My heart is heavy for the sake of my kinsfolk. Pray send rain from Heaven. I have been righteous throughout my life, nor have I ever robbed a single living creature

of its life. By the truth of this I pray you to send rain and support my kinsfolk."

Then Pârjanya, the King of Devas, immediately caused a heavy down-pour Grain and relieved all the fish from the fear of death. This tale is also illustrative of the efficacy of goodness of nature, and how it can be of help and service to fellow beings.

3. SASA JĀTAKA.

Bôdhisatva came to live as a young hare and lived in a wood. The hare had three friends, a monkey, a jackal, and an Otter. Hare in his wisdom preached the truth to his three companions, teaching that alms ought to be given, moral law to be observed, and holy days to be kept. They all accepted his admonition. One day Bôdhisatva looking at the moon knew that the next day would be a fast day. "To-morrow is a fast day, let all three of you take upon the moral precepts and observe the Holy day. Alms giving brings a great reward. Therefore feed any beggars that come to you." They readily assented. Each of the three companions, next morning, went out in search of food and each secured food which was kept solely for future consumption, that day being the fast day. Thus they all observed the fast. Bôdhisatva the hare also went out intending to brouse on the Kusa grass. Then he remembered the fast day and thought thus:— "It is impossible for me to offer grass to any beggars. I have no oil or rice or such like thing. If any beggar comes I shall have to give my own body to eat." Sakra, the king of Gods, observing certain symptoms of his throne, discovered the cause of the disturbance, and

resolved to put the royal hare to test. Disguised as a Brahman he visited one after the other the three friends of the hare. Each offered him food but the Brahman said, "Let it be till to-morrow." Finally he went to the hare. Bôdhisatva on hearing what he wanted was highly delighted. "You have done well in coming to me for food. I will grant you a boon that I have never granted before. Go and have logs of wood piled together. Then kindle a fire, and come and let me know. I will sacrifice myself by jumping into the midst of the flames, when my body is roasted you shall eat my flesh and be satisfied." Sakra caused a heap of burning coals to appear and informed Bôdhisatva. Rising from his bed of Kusa grass, he offered his whole body as a free gift and fell on the heap of live coals. But the flame failed even to heat the hair on the body of Bôdhisatva. "The fire you have kindled is icy cold. What is the meaning of this?" Then Sakra revealed himself and told the hare that he had come to put his virtue to the test. Then Sakra said, "Oh Wise Hare, Be Thy virtue known throughout the whole Aeon" and thus made a mark of the hare on the face of the moon.

4. MAHĀKAPI JĀTAKA No. 407.

Once upon a time Bôdhisatva was born as a monkey. In course of time he became the leader of eighty thousand monkeys. There was a mangoe tree on the bank of the Ganges whose fruits had divine fragrance and flavour, and the fruits were also very large as big as a pot. He went with his large retinue to eat the fruits of that mangoe tree. Knowing the excellence

of the flavour, he thought there would be danger some day, hence instructed his followers not to drop down any fruit either in the ground or in the stream. Unluckily, one day a fruit dropped in the water; and the King of Benares who was bathing down in the stream happened to get it. Learning that it was a mango fruit he ate it and discovered its excellent flavour and fragrance. He ordered his forest guards to locate the tree and to guard it. The forest guards reported to the King that the monkeys visited the tree every day and made a havoc of the fruits. The King ordered the forest guards to shoot all the monkeys, so that the fruits may not be eaten by them. One morning when all the monkeys were on the mango tree they were all caught by surprise; the guards were ready to shoot every one of them. In great distress all the monkeys appealed to Bôdhisatva. The monkey king Bôdhisatva consoled them by saying, "Do not be afraid of death; I shall see that every one of you is saved." So saying he thought of a plan for escape. He asked his retinues to bring a long bamboo shoot, long enough to measure the width of the river, tied one end of it to his own body, and the other end to the nearest branch of the mango tree. Thus he thought of making a bridge across the river in order that his disciples should walk across the bamboo bridge and escape. While he attempted to carry out the plan, the bamboo was found a bit too short. Bôdhisatva, therefore, could not jump right across to the other bund. He had to fall a bit short of the bund in a bush. Anyhow the bridge was formed by his miraculous lengthening of his body, and all the monkeys escaped

crossing the river, over the bridge made of the bamboo. as well as of the body of the Bôdhisatva. Thus he allowed everyone of his retinue to escape. But the Bôdhisatva himself was captured by the king's servants. Knowing the story of the capture of the Bôdhisatva the king was very much pleased with the attitude of self-sacrifice shown by the monkey king; he praised the monkey king for having made a bridge himself for the other monkeys to pass in safety, and never caring for his own life. But the Bôdhisatva explained to the king how it was his duty to save his followers. "I fear no pain of death, bonds do not give me pain. The happiness of those was won o'er whom I used to reign." Thus the Bôdhisatva taught the duties of the King to the King of Benares. While preaching, he died. The dead monkey king was buried with all the royal honours. A shrine was built at the Bôdhisatva's burial place. The King accepting the advice of Bôdhisatva ruled over his kingdom righteously and thus became destined for Heaven.

5. SIBI JĀTAKA No. 499.

When the mighty King Sibi was reigning in the city of Arishtapura, Bôdhisatva was born as his son. They called him Prince Sibi. As a prince he had his education at Thakasila. After his father's death he became king himself. As a king he kept the ten royal virtues and ruled the kingdom in righteousness. He caused alms-house to be built in the midst of the city, and he was very munificient in distributing alms and money to the poor. On a full moon day, when he was seated on the royal throne he thought to himself thus :—

"Till now I have been distributing as gifts, money and other things. These things I cannot call my own. I want to give something which is part of myself. This day when I go to the alms hall, I vow that if any one asks a part of my self, even if he should mean my very heart, I will cut open my breast with a knife, and pull forth my heart dripping with blood, and give it to him. If he should name the flesh of my body, I will cut the flesh of my body and give it, and if any man demands my eyes, I will pull out my eyes and give them. Thus he thought to himself, if there be any human gift that I have never made, 'be it my eyes' I will give it now all firm and unafraid." Sakra perceiving his resolution, determined to try him, and in the form of a Brahman, old and blind, he posted himself on a high place when the king came to the alms hall. Sakra stretched out his hand and cried, "Long Live the King." The king seated on his elephant went near him and said, "What do you want Brahman?" "I have heard your fame spread in all parts of the world, Oh Great King. I am blind, and you have two eyes. As I have none, Oh give me one of your eyes I pray." The Bôdhisatva was glad when he heard this. For that was just the thing that he was thinking of. "My heart's desire will be fulfilled to-day. I will give a gift which no man ever gave yet." So he took the Brahman indoors; seating himself on the royal throne, he sent for the surgeon and told him, "Take out one of my eyes." The news spread all over the city; the ministers and the commanders of the army all gathered at the alms hall imploring the king not to do any such thing.

But the king did not heed. He instructed the surgeon not to delay. So the surgeon had to take out one of the eye balls. The eye ball was placed in the great king's hand who said, "Brahman, come here. The eye of the Omniscience is dearer hundred-fold than this eye of flesh." So saying he gave it to the Brahman who placed it in his own socket. With the joy of the gift the king gave the other eye also when it was demanded by Sakra who departed from the king's palace to his own world of Gods. For sometime he thus suffered as a blind man having given away both his eyes. While thus he was leading a blind life, as a reward for his gift the king of Gods restored him both his eyes. Thus the king was able to see once again, and Sakra praised the king of Sibiland for his wonderful gift. Self-sacrifice in a man, mortal living, of all things is most fine. "I sacrificed a mortal eye and received an eye divine." Thus he declared the law to all his people and the people gave alms and did good deeds and followed the righteous way.

6. SANKAPALA JĀTAKA.

(No. 524, otherwise known as Drishtivisha Jātaka)

Once upon a time the Bodhisatva was born in the Nâga world as King Sankapala. In course of time he grew sick of this magnificence as a Nâga king. Desiring to be born again as a man he kept the holy days. In order to observe his fast successfully he left the Nâga world and came and stayed on the banks of the river Kannapenna. There he coiled round an ant hill before the high road and the narrow path and resolved to keep the holy day taking upon himself the

moral law. "Those that want my skin and flesh let them take it off." Thus he lay on the top of the ant hill in order to sacrifice himself by way of charity. One day when he was lying there with this moral vow a party of sixteen men from a neighbouring village roamed about in the forest with the object of hunting animals for meat. Without finding anything to hunt they came to the ant hill on which the Nâga king was found coiled. "To-day we kill and eat this Snake King." Fearing to approach him lest he should kill all of them they thought they would pierce him with stakes from a distance before capturing him. It was a great opportunity for the Nâga king. "To-day my desire would be fulfilled. I will be firm in my resolution and offer myself to them as sacrifice. When they strike me with their javelins and wound me in the body I will not open my eyes, nor regard them with anger." The hunters came near him and wounded him in eight different places with sharp stakes. Then when he was disabled he was dragged along by means of strings tied to his body. When they found that he was completely disabled and his head was drooping they pierced his nostrils and inserted a cord through it. Fastening the cord thus, they dragged along the road, the Nâga king with this cord through the nose. The Bôdhisatva never once opened his eyes. For he knew that if he opened his eyes and regarded them, they would all be burnt to ashes. At this moment a landowner by name Alâra, a citizen of Mithila noticed this cruelty inflicted on the Nâga King by these sixteen ruffians. He released the Nâga King by giving each one of the sixteen fellows handful of gold coins

together with an ox apiece. Thus released, the Nâga king Sankapala went back to his Nâga world. The benefactor Alâra was invited to the Nâga world where he was amply rewarded for his good act. After some time both the Nâga king and Alâra became ascetics and lived in the outskirts of the Himalayas keeping the law and preaching the Dharma.

7. VYĀGRI JĀTAKA.

(No 1. Jâtakamâla Ed by Ry. Aryasura Dr. Kern Harvard Oriental Series Vol. 1.)

Once upon a time the Bôdhisatva was born in a well-known Brahman family, famous for its scholarship as well as righteous conduct. His parents performed his *samskâras* such as the birth ceremony. Naturally intelligent, the boy very soon learnt all the Vedas and Vedângas according to the traditions of the Brahmanical creed. He very soon rose to the status of an Achârya. In his knowledge of the Vedas, he was equal to Brahma himself, the author of the Vedas. In his command of respect from Kings, he was equal to the King of Kings. He was adored and worshipped by his people, as the Indra among the Devas. In his affection to his subjects and in his eagerness to promote their welfare, he was as their father. Thus he became very great and so loved and respected by his people because of his nobility of nature and righteous conduct. Though he enjoyed all the prosperity of a King, together with the affection of his subjects, still from the very beginning his thoughts were turned otherwise. Because of the acquisition of merits in his previous lives, he was not able to appreciate any

worth in the wealth and prosperity of life even as a King. Life appeared to him to be entirely an insipid affair. Things which would be appreciated and welcomed by ordinary people, appeared absolutely useless to him. His heart was longing for something which he could not derive from his life even as a King. Hence he renounced his kingdom and chose for himself the life of a forester; accordingly he had as his abode a forest region at the foot of a hill. There, he spent his time, teaching to the people the greatness of Dharma, and the littleness of the worldly riches, the value of humility and charity, and the danger of evil conduct. On account of his greatness in intellect and good conduct, many became his disciples. They were also living in the forest Asrama. His love, goodness, and charity were such that even wild animals living in the forest, were influenced and were tame and harmless. Even the Devatas living in the forest praised him for his good and merciful conduct. Day by day his congregation increased in numbers; many from towns renounced their worldly possessions and adopted the life of a religious mendicant, and went to the forest to live and learn under the great Acharya. His disciples grew not only in numbers, but also in scholarship and good conduct equally. Thus he was laying out the path of righteousness for the benefit of mankind.

One day, he left the Asrama and went out to the thick of the forest, just in search of solitude to spend a few hours by himself. He had with him only one of his disciples named Ajita. While he was thus roaming about he came near a mountain cave. There he saw

a tigress, which had just given birth to tiger cubs. The tigress appeared to be extremely hungry. On account of hunger, she behaved even contrary to the ordinary maternal instinct. Instead of allowing the cubs to suck, she growled at them when they approached the mother. The hunger instinct in the tigress, completely defeated the maternal instinct. She was even thinking of killing her own cubs to appease her hunger, and the Bôdhisatva saw the tigress in the clutches of hunger, and how she was preparing to eat her own young ones. He was very much perturbed in his heart. The Great Being who had courage to face any kind of horror and misery directed against himself was now quaking in his heart when he observed the tigress devoid of maternal instinct. He drew the attention of his disciple to the tragic situation. He pointed out how self-interest was the ruling power of life. He pointed out how when self-interest was uppermost, it would create such a situation, that even a mother would devour her own young ones. "Escape from the misery of life is just the escape from self-interest. One who becomes a victim to self-interest will have no salvation. Hence please run and bring some meat to appease the hunger of the tigress, in order to save the cubs from certain death. I shall remain here and see that the mother does not devour her young ones, till you bring meat over here." Thus saying he sent out his disciple on an errand of mercy. When his disciple Ajita went away he was alone there face to face with the tragedy of life. He thought within himself thus:—"This body of mine carries within itself the seed of disease and death. It is the source of misery.

It is impure in nature. It is merely an aggregate of a number of impure things. This mass of flesh and blood I have to carry about myself only as a necessary means of good deed. When this is available to me at present, why should I wait till Ajita brings meat? Meat may not be available to him. Further, to carry the body without making use of it for the benefit of others, is not real wisdom. If one keeps quiet in the presence of suffering found in others, it must be due to two causes. Either he must be motivated by self-interest and self-happiness, or even if he is not a victim of self-interest he must suffer from lack of courage to do the right thing. In my case, it is impossible for me to derive any pleasure when others are suffering, and certainly I am in possession of necessary strength and courage to remove all such sufferings in others. Why should I then hesitate to do the right thing? This tigress completely possessed by hunger is going to devour her own young ones. I have the strength and courage to avoid this. If I delay any longer, it would be inconsistent with the ideal of good that I have undertaken to follow. To keep quiet in the face of that great tragedy, and to see the young ones devoured by their own mother, would be the height of sin. It is my duty therefore to divert this calamity. Hence I shall climb up the cliff and cast myself down from the precipice, just at the entrance to the cave, so that the tigress may appease her hunger by feeding on my own dead body. Thus she can save herself from hunger and save her young cubs from certain death. Further this conduct of mine may serve as a model to humanity. People actuated by self-interest may

not have either wisdom to see the good or the courage to carry it out. I shall serve as a model to them. They will realise that it is within the reach of every one to see the good and do the good, if one has only the will. Hence there is the further prospect of serving the humanity by showing them the path of goodness and charity. The good among the people would be glad in their heart to walk in the path of righteousness. The evil-hearted will desist from their wickedness out of shame. The course of conduct that is prospective of so much goodness to the world, this intrinsic capacity to promote virtue and prevent evil, must be immediately carried out without any delay. I am directed to this course of conduct not because of any selfish desire of self-aggrandisement. It is not to strike the imagination of the people and to exact adoration and praise from them. It is not with the object of enjoying future happiness in Swarga; nay, not even the idea of unalloyed bliss, in a state of Nirvâna. These fail to serve as motive in me. Then what is it that drives me to this course of conduct. Nothing but the humble desire to be of service to others, to serve as a means for removing misery and unhappiness around. That, by itself, is sufficiently a high motive. And I know no aim beside that." Thus resolving himself that the highest of service under the sun is sacrifice of oneself for the benefit of others, the great Bôdhisatva climbed up the hill and from the top of the precipice cast his body down as a sacrifice to appease the hunger of the tigress and save her cubs. The Gods praised him for the great sacrifice. The tigress who was all the

while regarding the young ones was surprised at the thud of the falling body, turned back and she saw a dead body within her reach. The struggle between the self-interest, and maternal instinct which delayed her devouring her young ones now was at an end. The maternal instinct was released from the clutches of hunger. The mother was glad that she had her food otherwise. Now, she could appease her hunger, as well as save her young ones. Then she turned to the dead body of the Bôdhisatva and began to feed herself on it. Just at that time the disciple who went in search of the meat returned empty-handed. Where was the master? He could not be found anywhere near the place. When he went near the cave he beheld the strange and wonderful scene, the hungry tigress feeding on his master's body. He realised what has happened. He had a mixed emotion of great joy and sorrow—sorrow because he lost his great and reverend master, and joy because of the wonderful sacrifice made by his master out of his love and charity towards others. "What a Great Being! He could not think of self when he perceived the slightest sorrow in others. What his courage! that he would not hesitate to cast away his own body as food for a hungry tigress. It is really wonderful that a person who was by nature so peace loving, should develop all of a sudden such wonderful courage leading to self-sacrifice. It is an undreamt of heroism in the world. I would consider myself fortunate because of my being his disciple all this while and that I could worship him as my Lord." Thus the disciple worshipped the great Being, the very incarnation of love, love that passeth

understanding. Thus he went about proclaiming among his fellow disciples and friends, the heroism, and courage, exhibited by his Master who did not lose the opportunity of doing good even if it meant certain death to himself.

8. MAITRIBALAJĀTAKA.

(No. 8. *Jâtakamâla.*)

Once upon a time the Bôdhisatva was born as a King named Maitribala. He was characterised by love towards all, benevolence and generosity to the needy, and desire to walk in the path of righteousness. Thus he became famous throughout the land on account of his nobility of character. He always identified his own interests with the interests of his subjects. On account of such identification of his personality with his people, his own happiness consisted in promoting their happiness, and their difficulties, he felt as his own. He had his education both intellectual and physical, for the sole purpose of devoting all his resources for the welfare of his subjects. He studied the Nîti sâstras solely with the object of doing good to his people, and of directing them to walk the straight path of righteousness. Hence, he was loved by his own people, and respected by other kings. He had no enemies either internal or external to his state. Hence, his army was but an ornament, or paraphernalia, for his Royalty. He discharged his kingly duties with absolute impartiality, meeting out punishment to the wicked and rewarding the good. He loved his subjects and directed them to good behaviour as an affectionate father to them. It was his pleasure to communicate his own characteristics of truth, benevolence, humility, and wisdom to his people. Thus he

was qualifying himself in an eminent way to attain the wisdom of Buddha in future. While Maitribala was reigning over his subjects, there came to his country five Yakshâs, who were banished from their land by their King on account of some crime committed by them against the state. Yakshâs, by nature, are wicked and cruel; and their whole occupation consisted in inflicting pain on others. When these Yakshâs observed the happiness and contentment of the people ruled over by the king Maitribala, they became envious of the state of happiness and complete satisfaction which they found around them, among the subjects. Hence, they set their heart on mischief. They wanted to create discord between the king and his subjects. But they found no scope for carrying out their mischievous intention. All powers of evil that they were in possession of, appeared to be completely paralysed by the good nature of the King, and the complete satisfaction of his people. They had to acknowledge defeat in their attempt. They counselled with one another that they should somehow find a way to give effect to their evil intention. They disguised themselves as Brahmans, and roamed all over the country, in order to discover some chance of creating trouble. While they were thus roaming about, in disguise, they went into a forest. There, they noticed a cowherd with his herd of cattle. Seated in the shade of a tree, the cowherd was singing himself in joy, absolutely care-free, though he was in a forest. He was adorned with a garland of white flowers which he made for himself. While the Yakshâs observed this cowherd, in such a state of happiness in that forest environment, they were really surprised. They went near him and

asked him, "Oh cowherd, how is it that you are so very care-free and joyful, though you are alone in this forest which is infested with so many cruel wild animals?" The cowherd answered them, "Why should I fear anything?" The Yakshâs told him "that the forest area was not only infested with wild animals, but was the habitation of Yakshâs, Râkshasâs, and Pisâchâs, who were, by nature, wicked and whose pleasure was to create trouble and inflict pain on others. Even if one is surrounded by large concourse of people, even if one is blessed with the friendship of the Great and Powerful, even if one is deeply rooted in his yogic dyâna, even if one is by nature a courageous hero, one cannot escape from these Yakshâs, Râkshasâs, and Pisâchâs. This forest is vast and dense. There is not a single human soul here. You are alone here helplsss. The sport of Yakshâs and Râkshasâs consists in hunting human beings and devouring them as their food. When you are in the midst of such terrible sursoundings, how is it that you are heedless of any danger?" Thus the Yakshâs described the situation in horrid colours with the object of frightening the cowherd. The cowherd simply smiled and said, "Oh noble Brahmans, You need not be anxious about my safety. I am well protected. Even Indra cannot transgress the fortress of my protection. Râkshasâs will feel helpless before that. When I am so guarded by a power which is mighty, and proof against all attack, I need not be afraid of roaming about in this forest alone guarding my herd of cattle. Having nothing to fear, I enjoy myself fully and freely, even my loneliness in this forest. I do not recognise any difference between my home and this

ferest. Both night and day are the same to me, so long as I am taken care of, by that protecting hand." Hearing this, the Yakshâs in wonder, asked him, "What is that protecting hand which you speak of so highly?" The cowherd said in reply, "We have a mighty King. This noble being, who is strong in body, courageous in mind, good at heart, is our sure protection. As long as he is there, we need fear nothing; and further, the cowherd expressed a surprise at their ignorance of such a great being. "Have you not heard of our great King? Is it possible that you are ignorant of his good nature and noble deeds? It is incredible that you have forgotten him altogether. Is it because that you do not care for discovering where good is found or is it due to your indifference to such things? It is certainly a pity that you have had no acquaintance with such a great being. Still, there is chance for you. Still, you can have the honour of making his acquaintance. It is probably because of your good luck, that you have met me. Hence, do not lose this opportunity of acquainting yourself with our noble king." Then the Yakshâs asked the cowherd, "How do you account for such greatness in your king that even the Yakshâs and Râkshasâs are evidently helpless to carry out their wicked intentions of inflicting pain on the people of this land." Then the Gopala answered, "*Oh Brahmans*, this greatness of our King is entirely the result of his own nobility of nature and righteousness of conduct. His strength consists in his love towards his subjects. The army, bearing his standard, is but a royal insignia. Anger is entirely foreign to his nature. No harsh words will escape from his

lips. Promoting the prosperity of his people, he considers his duty. Dharma forms the foundation of his reign. He knows not any crooked method of controlling his people. He uses his wealth for protecting the needy, and for giving alms to those that ask for it. So great in power, so noble in bearing, so righteous in conduct, he has the additional ornament of humility. People, living under the protection of such a noble king, can never be within the reach of the wicked and evil-loving Yakshâs and Râkshasâs. Oh brahmans how is it possible for me a poor cowherd, to describe the greatness of our King? It is not possible for me to communicate even a fraction of his nature. If you are sincerely eager to know about them, you do better go straight to that city, and gain a direct knowledge of our King. There, you can see how the people, by nature, accept and follow the example of the King. How, even as a householder, they try to carry out the ideals and aspirations of the Royal House. How their whole pleasure consists in extending hospitality to their kinsfolk, as well as to alien guests. Their rich clothes, their valuable jewels, their smiling face, will all narrate their prosperity and happiness under the noble ruler. You can directly have the knowledge of the people dancing, and singing, and feasting, so fully expressive of their prosperity and happiness derived in that land of the noble king. If you are really interested in goodness in life, and if you are actuated by desire to know these things, directly get you there without wasting time." The Yakshâs after hearing such a glorious account of the noble king from the cowherd ought to have evinced good

will and admiration towards the noble king. But, In their case, the effect was just the reverse. Wicked and evil-minded by nature, they could not brook the idea of such nobility and righteousness in any person. Hence they began to hate him. The heart of the ruffian is, by nature, evil-disposed to everybody. But, when they hear greatness in any noble soul, the envy and the hatred in the wicked, begin to burn furiously. Therefore, these wicked Yakshâs counselled among themselves that they should somehow bring about the ruin of this King. They were already in the know of the King's munificence and how he distributed alms in his great house of charity. The Yakshâs thought they would make use of this institution to give effect to their evil thoughts. They approached the king and begged him to provide them with food. The King was delighted at the sight of the Brahmans, and instructed his servants to bring food rich and pure and fit for the Brahmans to eat. Accordingly, his servants prepared food as instructed, and offered to these Brahmans who were really Yakshâs in disguise. They rejected it. "This is not fit for us to eat. We will not touch this. A tiger even if it is hungry will never eat grass. Take this away from us." The servants reported this to the King who hastened to the Brahmans who would not eat the food provided for them. "Please let me know what you want. I will have food prepared that is acceptable to you, and if you would kindly let me know your desire." "Oh noble king, you never swerve from the path of righteousness. What we like to have is human flesh, and human blood, quite fresh and hot, just from the living human body. This is what we are accustomed

14

to eat and drink. And this is what we wish to have now." So saying, the Yakshâs revealed their horrid nature to the King, their wild face, showing the cruel tusks, eyes red with cruelty and anger, everything of the features exhibiting their cruel cannibalic tendency. The King discovered that they were not Brahmans at all. "These are not human beings. These must be Pisâchâs. That is why they reject the food offered to them. But the King could not refuse any request. He cannot turn down even the unreasonable request and even a cruel cannibalic Râkshasâ's. It is immaterial wherefrom the request proceeds. He must automatically offer the desired thing to the entire satisfaction of the person begging. The food that is prepared for these people will not be ordinarily available to the mild and merciful human being. A weakling can do no harm to others even if he is possessed with hatred. The weakling, by nature, however much he tries to do mischief to others, will not be able to carry out his intention. But, one who is endowed with strength, can easily inflict pain on others. But, if strength is associated with natural cruelty there is no greater danger to the world than this. These cannibalic Yakshâs want human meat and human blood. Mercy is entirely foreign to their nature. Cruelty is their sport, wickedness is their pleasure. What a pity that they are absolutely ignorant of any higher ideal in life. Anyhow, I must fulfil my promise. I must offer them food and appease their hunger. however undesirable it is. How is it possible for me to give them human flesh without killing others? How can I raise my sword against any human being? I dread the very thought of Himsa. But, till

now, no one who came to me praying for a gift, went back empty-handed. They have already expressed through their face how much they are dissatisfied in not getting what they want. Why should I waste time in deliberation? There is only one way by which I can keep my promise and make them satisfied. I shall give them flesh and blood from my own body. There is no other way by which I can satisfy them, and at the same time to serve my ideal of non-cruelty—Ahimsa—. These Yakshâs complain that they are suffering from acute hunger. They insist that flesh and blood offered to them must be fresh and hot from the body. If I kill myself and offer my corpse to them to eat, they may reject that, as not being fresh and hot. Hence there is no use of offering them a corpse. Hence, I must be alive, while offering human flesh and human blood. It is quite against my nature, to get such flesh and blood from some other human being. If I delay in offering, these Yakshâs may go away in disgust. They will despise me, they will condemn my charity, and benevolence, as merely fictitious. Hence I must do something to satisfy them, and that, quickly. Have I not learnt that human body is merely the hot-bed of disease and decay? Do you not require the aid of a surgeon's knife if there is a boil in your body? What is the source of evil and pain in itself must certainly be got rid of. It is but wisdom to get rid of it, by sacrificing such a thing at the altar of goodness." So having resolved within himself, the noble king, with a joyful heart and smiling face, pointed his own body to the cruel Yakshâs and spoke as follows:—"This body made up of flesh and blood exist only for service

to mankind. If I can satisfy you by offering flesh and blood from this body it would immensely satisfy me. Hence this body is yours." Realising that the King was serious, the Yakshâs expressed a desire to have whatever is offered to them. The King was glad that they consented to have the flesh and blood of his own body. He sent for the royal surgeon to cut the arteries in his body, so that the Yakshâs may drink to their fill, hot blood from his body.

The news spread all over the city. The ministers and other noble men of the court ran to the audience hall. They protested against such a decision. They pointed out that it was not fit for a noble King to sacrifice his body for the purpose of satisfying hungry, but wicked Yakshâs. The Yakshâs did not deserve any fair treatment, because of their cruelty and wickedness. Their whole occupation consist in inflicting misery and pain, on the innocent people. Wicked by nature, prone to hunt the poor for sport, absolutely devoid of even an iota of goodness at heart, they do not deserve your sympathy: how is it then that you have decided to sacrifice yourself for the satisfaction of such wretches. This would be the ruin of the whole land. This would break the heart of all your subjects. They would all be drowned in universal sorrow. How can you justify your sacrifice. resulting in so much misery, to your own loving subjects. Merely for the purpose of satisfying the cruel and the wicked, that you should heap the burden of sorrow and misery upon your own affectionate people, is quite inconsistent with your own noble nature. These Yakshâs, are evidently bent on creating mischief among

your people. That is why they have rejected the rich and valuable food that you have offered them. What are we, before you, the wise King, that we should remind you of your noble duty. Yet, our own self-interest, and the interest of the people at large, make us bold to appeal to you in this fashion. Pray desist from ruining the whole land, in order to satisfy these wicked five. If you are not willing to turn them out, "Here we are stout in body full of flesh and blood: Permit us to offer these bodies to them. Let the Yakshâs be satisfied. Let the Royal body be preserved for the benefit and happiness of the people in the State." In reply to this request of the ministers the King addressed them as follows:—"Oh Ye ministers! How is it possible for me to say 'no' to a person who begs of something from my hands. I cannot reject any request directly made to me. As a King it is my duty to defend the path of charity. If, as a King, I swerve from the path of righteousness that will certainly be an excuse for my subjects to adopt crooked methods of life. How would you appreciate such a result. Hence in the name of general welfare I cannot withhold my promise. It is because I love my subjects and desire their welfare, that I have decided to part with the flesh and blood of my own body. If I do not keep my promise, and if I attempt to excuse myself out of the difficult situation, where is my much boasted greatness and benevolence. The fact that I do not make use of you in this matter and that I directly undertake to satisfy the Yakshâs, need not be interpreted as lack of affection on my part towards my ministers. Nor does it imply on my part any lack

of faith in your loyalty and affection towards the King. It is justifiable to depend upon one's friends only, when one is not able to satisfy the request of beggars himself. So long as it is possible for me to discharge my duties without calling upon my friends to help me, if I transfer my responsibility to my friends, it must be interpreted as shifting my own duty. That is not fair. Hence do not stand between me and my gift. Further these Yakshâs made their request to me and they never approached you with a similar prayer. Hence it is but proper that I should directly satisfy their requests. Hence it is not proper on my part to permit you to give the Yakshâs flesh and blood to appease their hunger. Further it is said that any attempt to dissuade a person from offering charity is not good; and the person who makes such an attempt to thwart charity will not be called a good man. It will be put down distinctly as an evil and such a man will be condemned as an evil person trying to obstruct Dharma. Hence do not try to dissuade me from my resolution. Remember that this kind of dissuasion will be interpreted as wrong on the part of the ministers whose duty it is to see that the King does not swerve from the straight path of Dharma. Listen to my words; here I have a unique opportunity. Heretofore all those that came to me for charity begged only for money or clothes or ornaments. No one came to me with such a request as this. I consider this an important occasion in my life when I shall be put to the test. After all, this body of mine is not such a great thing. It is not going to be an eternal affair. Its impermanence is well-known. Its whole

existence and justification consists in serving as a means for some good. To hesitate to make the best use of it, will be a mean attachment to something which is intrinsically worthless. Delay in doing the good will ultimately end in sinfulness." Thus the King convinced the ministers that they were entirely wrong in their attempt to dissuade him from his act of charity. Immediately he sent for his surgeon and asked him to cut open five of the main arteries of his body. Blood rushed out from these opened arteries. The King addressed the Yakshas, "Here you have what you want. Drink and quench your thirst to your satisfaction. I am glad I have this opportunity of serving the needy." Then the five Yakshâs drank from the five opened arteries the rushing blood from the king's body. The king did not flinch. He enjoyed the whole situation. Out of joy, he did not experience even any fatigue, due to loss of blood. The strength of his mind sustained his body. He felt no pain. The Yakshâs drank to their complete satisfaction and told the King, "We want no more." The king was delighted to hear of the satisfaction of the Yakshâs. The King thereafter took the knife from the surgeon and began to cut pieces of flesh from his body and offered these to the Yakshâs to eat. Even here the strength and courage in mind made the king perfectly immune from any pain when he cut pieces of flesh from his body. On the other hand, he was delighted at the opportunity given to him by the Yakshâs in order to exhibit his unstinting generosity and benevolence. When a person, in the name of Dharma, offers himself as a sacrifice for the benefit of others,

even his enemies would be constrained to admit his good nature and adore his right conduct. Hence when the Yakshâs observed the king thus cutting pieces of flesh from his body and offering them for the purpose of appeasing their hunger, they were lost in admiration and adoration. "What a wonderful behaviour for a mortal! What we see before us, is it real or but a dream! Such a conduct is never associated with a human being." So thinking the Yakshâs were completely changed in their heart, their evil nature disappeared from them, when they were directly in front of such a noble deed. Evil cannot thrive in the presence of goodness and nobility. Hence they all cried "*Oh noble King, 'Enough.' Stop cutting your body.* We are immensely satisfied. We are glad that we had the opportunity of witnessing such a noble deed!"

So saying, even the wicked Yakshâs were completely changed in their nature and shed tears of joy. They confessed to the King that it was no wonder that he was loved and adored by his subjects; and they began to praise him as follows:—"It is but right that even the Goddess of wealth left her abode of flower to take her habitation with you. Even the land of [illegible] Swarga desires to be ruled over by you inst[illegible] by Indra, God of Gods. Yours is the real kingdom, and you are the real King. Not knowing your greatness, we have done much harm to you. We express our sincere regret and beg you to excuse us. If we have the good fortune to have the friendship of a person like you, we can easily find a method of getting rid of our own evil nature and transport ourselves to the land of the good. The fact that you are prepared

to sacrifice everything, even the flesh and blood of your own body, distinctly points out some great end towards which you set your heart. It is clear that there is something great and noble which you are eager to obtain sacrificing everything that you can call your own. That ideal of yours must certainly be a most valuable thing. Is it the desire of ruling over the whole world as Universal monarch? Is it the wish to command the wealth of the whole world at your feet as the God of Wealth, Kubera? Or is it the desire to be born as Indra to rule over the whole Swarga? Or do you hope to be born as a Brahma; or is it something different from all these much greater and much higher than all these? It is not within our reach to know your aim in life. Pray let us have the benefit of knowing that. Reveal to us that ideal of yours which you price as most valuable under the Sun."

The King told them in answer as follows:— "Oh Brahmans, I will reveal to you the high purpose in life which I adopt as my ideal. Hearken unto me. The wealth and prosperity that you find in this world are certainly to be acquired with great effort. But all things in life are intrinsically subject to decay and destruction. One who realises the true nature of such transcient things can never find satisfaction in them. This will never lead to peace of mind. When once you attach yourself to these things you will be carried away from misery to misery. Since I am aware of this intrinsic nature of things, how can I aspire to be born as Indra? That would not save me from the cycle of Samsâra. Hence I would not even think of such an ideal. But this should not be understood as an effort to

escape myself from misery from Samsâra and that I aspire to save myself alone from such evil. Such an egoistic ideal does not satisfy me either. Self-interest can never satisfy me. I can derive no pleasure in any egoistic ideal when I am face to face with the struggle experienced by all my subjects floundering in Samsâra. As a result of previous Punya, I am fortunately free from the six kinds of spiritual enemies. I am hoping to develop that universal love which knows no friend or enemy. My whole object is to save all those that are in imminent danger of being drowned in this terrible sea of Samsâra. This is my ideal for which I live, and this is my ideal for which I am prepared to die."

When the Yakshâs listened to these words they were transported with joy, and they begged of the king that they should also have the privilege of being instructed on that path of righteousness. "The path which you have chosen" they said "is certainly fruitful of great benevolence to mankind. There is no doubt about that, hence. let us also be instructed on that path. Till now, we have been ignorant of any distinction between good and evil. Being ignorant of the higher value in life, we have been following the path of evil. We have been inflicting pain on others. We have had Evil as our God. The cause of all this is but our own ignorance. Pray try to remove our ignorance. We will submit ourselves to your rule. You have the right to command us as you do your own subordinate ministers. To be ruled by you, we would consider as our good fortune, and it would be an act of mercy on your part. In our sincerity, we wish to be admitted into the group of your servants. You need have no suspicion about us." The

King noticed their change of heart and admitted them into his fold. He congratulated them for their service to him, for had it not been for their importunate demand for human flesh and blood, he would have had no opportunity of exhibiting his greatness and charity. The king had the satisfaction of offering himself as a sacrifice in the name of charity. The Yakshâs themselves had the good fortune of ridding themselves of their evil nature. Then the king addressed them thus:—"From to-day onwards you must absolutely give up your evil habits. You must give up injuring others even in thought. Don't desire other man's property. You must give up the habit of drink." The Yakshâs solemnly promised that they would give up all such evil habits and made *pradakshana* to the Bôdhisatva and disappeared after worshipping him. The whole nature expressed their joy at the wonderful conduct of this Bôdhisatva. The whole world seemed to vibrate with ecstasy, even the Mount Meru oscillating, the divine orchestra sounded; the trees rained their fragrant flowers; the odour-carrying winds spread the fragrance all over; Indra the king of kings himself came down to offer worship. He himself confessed his impossibility to praise the greatness and nobility of such a benevolent King. Indra blessed Bôdhisatva thus:—"Oh Great King, your noble duty and pleasure consist in helping others. You have made the whole world your own by your conduct." By the magic power of the Devas the wounds in the Bôdhisatva's body got healed. His body became once again healthy and strong and it regained its original beauty. Indra returned to Swarga after restoring the King to original wholesomeness and

beauty. He departed after worshipping him. This Jâtaka story proclaims to the world that great men, when they see others in difficulty, will make efforts to remove misery and pain in others even to the extent of sacrificing themselves without any thought of Self.

9. VISWĀNTARA JĀTAKA.

(No 9, Jâtakamâla —No. 547. Cambridge edition of the Jâtaka stories.)

When King Sanjaya was ruling over Sibi country. Bôdhisatva was born as his son, and was named Viswântara. On his very birth day, a white elephant was also born in the royal stables, and this was considered to be a lucky omen. The king appointed 240 nurses for the Great Being. The king made a jewelled necklace for his son. The young prince Viswântara. because of his intrinsic nature of benevolence even when he was only of four years of age, presented the valuable necklace to his nurse. When the nurse reported the matter to the King, the king merely replied "whatever is given away by my son is a gift well-given." Hence, he would not accept the necklace, when the nurse tried to return it. He had another necklace made for his son. The prince gifted this also away to his nurse. When he was but of eight years of age, reclining on his couch, he thought of charity thus :—"What is the use of giving things which come from without? I should like to give something of my own. If one should ask my heart, I would cut open my breast and tear it out, and give it. If one asks my eyes, I will pluck out my eyes, and give them. If one should ask my flesh, I would cut off all the flesh of my body and give it." Thus he pondered

over charity, and longed for an opportunity. Before he attained the age of sixteen, Bôdhisatva mastered all the sciences. He was made Yuvaraja by his father, King Sanjaya; and he was married to the princess Mâdri from the neighbouring country. In course of time, he had a son and a daughter born to Mâdri. Viswântara, the Bôdhisatva, had put up a huge alms-house in the city, and he would personally visit this alms-house to distribute charity. At that time, there was a drought in the kingdom of Kalinga. There was a terrible famine in the country, on account of lack of rains. The King of Kalinga was very much aggrieved and did not know what to do. He consulted his ministers. They advised him that if he could get some how the white elephant owned by Viswântara, the prince of Sibi country, prosperity in the land would be restored. The King agreed to this proposal. He selected eight Brahmans of his land who were instructed to go and fetch Viswântara's white elephant. The Brahmans started with this mission to meet Viswântara. They went to the Sibi country and waited at the great alms-house for the noble Viswântara. When he appeared mounted on his elephant the Brahmans saluted him and cried "Victory to the noble king Viswântara." The prince Viswântara hearing the Brahmans' salutation turned his elephant towards them and asked them what they wanted. They told him frankly that what they wanted was his glorious white elephant. Bôdhisatva thought within himself, "When I am willing to give anything, even my own body, they ask only for this elephant. I will fulfill their wish;" and accordingly he offered the noble elephant to the Brahmans with all the

jewels and ornaments with which the elephant was bedecked. The Brahmans received the elephant, mounted on his back and began to leave the city. The crowd beholding them, cried out, "Oh ye Brahmans! why are you taking our noble elephant?" to which the Brahmans replied, "The noble elephant was given to us as a gift by the noble Viswântara. Who are you to challenge us?" The people of the city got angry and they all ran to the King uttering loud reproaches against the Bôdhisatva. The citizens very much pertubed at heart addressed the king as follows:— "Oh king, bestowing food and drink, offering clothes and money, that is the proper gift for Brahmans. But, Viswântara the prince, has parted away with the noble white elephant which was our great national asset. He has given away this precious animal with all the jewels and ornaments with which it was bedecked. We will have the prince no more in our land. The prince must be banished from the land. If you refuse to do the bidding of the Sibi folk, the people of the Sibi land will then act of their own accord against your son and you." The King consented to send out his son from the land. But he was to stay there at least one day and one night. The people agreed to the king's proposal. The king accordingly sent a messenger to the prince Viswântara and told him what had befallen him. The prince Viswântara could not understand why the people were wrath with him for he had not offended them in any way. "Tell me, Oh good fellow wherefore they wish to banish me?" The messenger told the great being that the people were displeased at his giving away the noble elephant to the Brahmans. The Bôdhisatva could

not understand their attitude. "Why, I would give away my very eye and heart; then why not an elephant which is not a part of my self? If the gift of charity is a crime, let the people banish me. Even if the people threaten to kill me, never will I cease from my gifts." He merely prayed the citizens to grant him one day's delay. The next day he would make his gift and then depart from the land. The citizens consented to this accordingly. The next morning, the Bôdhisatva. distributed great gifts in the shape of elephants, horses, chariots as well as other kinds of food and drink among his people. When the distribution was over he went to meet his consort Mâdri to communicate to her the resolution of the people, and also his determination to leave the country and to pass the rest of his time in a forest as a hermit. He instructed his queen Mâdri to stay back with her children and to take care of them; but she would not do any such thing. She could not bear to live alone without her Lord. She would go with him wherever he went. To stay behind without her Lord, would be worse than death. Hence she begged of him to take her and her children with him wherever he went. Then the great being Viswântara took leave of the King and Queen—his parents—and departed from the land with his wife and children mounting on a gorgeous chariot drawn by a magnificient team of Sind horses. While he was thus on his way to the mountains he was met by four Brahmans who had been unable to be present at the time of distribution of gifts. They approached the Great Being and announced that they were beggars expecting gifts. The Bôdhisatva stopped the chariot and asked them what they wanted.

They said that they would have the horses. He gave away the horses to the Brahmans as gift. Immediately the yoke of the chariot was caught hold of by four gods in the disguise of deer and they dragged the chariot. Thus they went up for some time when they met another Brahman who asked for the chariot. Viswântara got down from the chariot with his wife and children and gave the chariot to the Brahman. Thereafter they had to walk to their destination. The two children being unable to walk were carried by them. Thus they went on foot, carrying their children, towards the Vanka hill. On their way they had to pass through his uncle's (Mâdri's father) city where they were met by thousands of citizens. When the people saw Viswântara and his queen Mâdri thus walking with their children, they all ran to their king and informed him of the miserable state in which they found his daughter and his son-in-law. Viswântara was requested to stay there and rule over the kingdom. The sons of Cheta land would welcome him as their king, though banished by the Sibi folk. But the great being, in spite of so many requests, declined the offer of the kingdom. He wanted to go to the Vanka hill to take his forest abode there. In the meanwhile, Indra instructed the divine builder Viswakarma. to erect a habitation—a pleasant spot—in the outskirts of Vanka Parvata, for Viswântara to dwell in. The great being found his way to the forest habitation erected for his benefit. At the sight of this habitation, he put off his bow and sword, and donned the robe of a hermit. Mâdri with her children also entered the hermitage: she also put on the ascetic's dress and

took her abode in a separate cell. Thus as ascetics they dwelt in the hermitage. Mâdri, every morning, would go about to pick up the wild fruits to serve as food for her children and her Lord; and in the night she would go to her cell with her two children. Thus they lived for seven months in the hermitage, Mâdri serving her Lord faithfully and bringing up her two children most affectionately, though they were all deprived of their royal privileges. At that time in the kingdom of Kalinga there lived an old Brahman with a young wife. Being of a poor family, she had to attend to all the household work herself and also to attend on her old husband. She was ridiculed by the village people for working so hard. Therefore she, one day, begged of her husband to obtain domestic servants to help her in her work. Being very poor he could not find money to engage servants. Hence he was not able to get any servants to help his wife. Finally they both thought of going to Viswântara famous for his charity. The Brahman was instructed by his wife to approach the King Viswântara and obtain from him as a gift domestic servants. So this Brahman set out to obtain servants from the King Viswântara. Learning that he was banished from his kingdom and that he was living in a forest hermitage near the Vanka hill, the Brahman turned towards the hill. He underwent lot of difficulties in finding the dwelling place of Viswântara. There he had to meet the opposition of the forest guard who would not let him go any further. The forest guard suspected the motive of this Brahman. He feared that he would approach the noble Viswântara and beg of him to part with his wife and

children. The forest guard was thus even prepared to kill the Brahman on his way. But the Brahman easily duped this forest guard by telling him that he was sent as a messenger by the people of Sibi to bring back Viswântara to rule over the land. Hearing this good news, the man gave the Brahman food, and directed him to the place where Viswântara had his forest abode. Thus the Brahman went by the route pointed out to him and reached the hermitage. He waited there till the next morning when he could approach the king Viswântara, when queen Mâdri would be out to gather fruits. Accordingly, he went the next morning to the hut where Viswântara was living. There he met the great Bôdhisatva seated on a slab of stone in front of the hut. "Here is a suitor coming," thought the Royal hermit and watched with gladness his approach. His children were playing in front at his feet. At the approach of the Brahman, the Bôdhisatva welcomed him and instructed his boy also to show honour by saluting the Brahman guest. The Brahman approaching the Bôdhisatva politely greeted him and the Great Being asked him why he took so much trouble to go over there experiencing all the difficulties of travelling in a forest. In reply to the King's query the Brahman announced the reason of his visit. "I come to beg, give me your children, pray." The Bôdhisatva gladly replied, "Take them, I give them to you with pleasure. Certainly you shall be their master. Please wait till my queen returns." But the Brahman would not agree to this arrangement. That would upset his own plan. The queen would never consent to part with her children.

Hence he proposed to take the children immediately, for he wanted servants to help his wife. When the children heard these harsh words, they were very much frightened, and hid themselves in the adjoining bushes. But the Brahman rebuked the Bôdhisatva that the children who were given away as gift to him, disappeared and hid themselves and he scolded the King that all his words were a lie. The noble King Viswântara was very much moved. "Don't trouble about that, Sir, I will fetch them." He went out, in search of his children, and called out each by their names. They certainly would not keep silent without answering when their father called them. They came out from their hiding place. The children were asked to go with the Brahman to work as his servants, and if they were keen on freedom, they could easily purchase their freedom by giving the Brahman a sufficient amount as ransome. Thus the Great Being, handed over his children to the Brahman by pouring out water according to gift ceremony. Viswântara was really joyful of the gift he had made. The old Brahman tied the children hand to hand with forest creeper, and drove them away like beasts of burden, beating them from behind. The children were so cruelly beaten on their back that their skin was so cut that even blood ran. In spite of bitter lamentations, the children were mercilessly dragged along by the Brahman towards his own place. The great Bôdhisatva, Viswântara, became sick of heart. He could no more endure the separation of his children from him. He went into the hut with tears streaming from his eyes. When he heard the lamentations of

his children from at a distance, he even thought of chasing the Brahman killing him and rescuing back his children. But, on the second thought, he realised that it would be a serious mistake. To give a gift, and to repent for the same, is not righteousness. Therefore he consoled himself even though tears of blood fell from his eyes. "All this pain is due to my affection. I must get rid of this affection and regain the calmness of mind." Thus with a great effort, with the help of his wisdom he got rid of that pang of sorrow.

What would be the sorrow of the mother when she knew the terrible bereavement? When she returned from her work of gathering fruits, she did not see her children in the usual place. Usually they would run to meet her in the evening. Where were they now? What had happened to them? Whither had they gone? Why was the place so desolate? The very forest birds became dumb. She came to the Great Being thus lamenting, and set the basket of fruit down. She wanted to know the fate of her children. But the Great Being sat silent and made no reply. "How is it, my Lord, you are silent? Have I offended you in any way?" Since the great being did not answer to her query, she herself set about in search of her darlings. She did not find them in their usual playground. Nowhere were they to be found. She then returned to the great being who was found crest fallen, sad and silent. Still the great being said no word. Again, she went out by herself in search of her children, but to no purpose, At the dawn, she again went to the King and stood before him lamenting.

Then the Bôdhisatva explained to her how the children were given away as domestic servants to a Brahman, who begged for them. "If you had given the children to a Brahman as domestic servants why did you make me go about weeping all the night?" Then the great being explained to her, how he himself had been weak of heart at some moments Hence communicating the bad news to the queen, he feared, would break her heart completely. Thus he justified his silence, as an attempt on his part to regain peace of mind both for himself, and for his queen. Mâdri had no other ideal in life, except to serve her Lord in every way. Though she was pierced to the quick for being separated from her children, still she was so glad that she appreciated the noble gift made by her Lord. She also rejoiced at the gift which brought so much pleasure to her Lord. Thus, Mâdri, princess of a higher degree and of royal birth, rejoiced with the Lord who gave away the noble gift. There can be no greater gift than the gift of one's own children.

Just then Sakra, in the form of a Brahman, approached Viswântara the noble King, with the purpose of putting him to the test. "I will beg of him to part with his wife. By this request I shall make it impossible that she should be given away to any one else. For I can give her back to him at the proper moment." Thus in the form of an old Brahman he begged of the king. "Oh king I am old and infirm. I have come here to beg your wife Mâdri. Pray give her to me." "Yesterday I gave my children to a Brahman, how can I give Mâdri to you and be left alone in this forest?" But the next moment he

made up his mind, quickly he took water in a pitcher, and poured it upon his hand and handed over Mâdri to the Brahman. Mâdri, gladly consented to be given away thus. Indra, sang their praise, how noble was the King and how willing was the Queen ? Indra was immensely satisfied. It was no more necessary to try them. He gave the queen back to her Lord to be of service to him. Thus leaving the King and his Queen in the hermitage, Indra went back to his Swarga. In course of time, Viswântara was invited back to his land; and his people were reconciled to him. Once again, he lived with his wife and children in his own land and ruled over his people according to his ideal of Dharma, following the path of righteousness and Universal love.

This birth of Viswântara was the last birth of the Bôdhisatva. Thereafter he was born as a Deva in heaven, before he was born in the world as Buddha; in this life of Viswântara the future Buddha, perfected his qualification to be born as the Buddha. Hence it is the last of the closing chapters of the birth stories.

The Buddhist Scripture.

The Sacred Books of the Buddhists are in Pâli language, just as early Sacred Books of the Jains are in Ardhamâghadhi language, a form of Prakritic dialect. The Buddhist Sacred Books consist of three Pitakas or the three baskets, Vinaya Pitaka, Sûtra Pitaka and Abhidhamma Pitaka. The first, Vinaya Pitaka, means discipline-basket. It describes the various rules and injunctions for the Buddhistic Order. These disciplinary principles are to be observed by Bikshus constituting the Sanga, the congregation of ascetics. This Vinaya Pitaka, or the discipline-basket, consists of the following works:—Bikshu Vibanga Mahâvâgga, Chulla Vâgga and Parivârapatha. The second, Sûtra Pitaka, or the sermon basket, consists of sermons and discourses delivered by Buddha on important philosophical topics. This consists of Digga Nikâya, Majjimma Nikâya, Samyukta Nikâya, Anguttara Nikâya and Kuthapa Nikâya. Most of the important works of Buddhist literature belong to the last class. Dhammapada, Thêragâtha, Thêrigâtha, Jâtaka stories, Buddhavamsa, and Chariya Pitaka are some of the important works included in the last class. The third, Abhidhamma Pitaka, mainly deals with metaphysical topics. It is composed of the following works:—Dhammasangani, Vibhanga, Kathavathu, Puggalapannathi etc. The three Pitakas constituting the religious scripture of the Buddhists, have gained such sanctity and importance, as is generally associated with the Vedas of the Hindus.

Ahimsa and Buddhism.

From the above account consisting mainly of extracts from Buddhist literature, it would be quite clear that Buddha laid very great emphasis upon the doctrine of Ahimsa. That is but natural; as a revolt against the vedic ritualism which consisted mainly of animal sacrifice, Buddhism was bound to lay emphasis on Ahimsa. The religion was mainly intended to purify the form of worship and to lay a course of conduct mainly depending upon moral discipline; religious ceremonialism and ritualism were pushed to the background and people were taught that the real religious life consisted in purity of heart. Purity of thought, word, and deed, was presented as the essential ingredient of religious experience. The several Jâtaka Tales, illustrating the conduct of the Bôdhisatva, the future Buddha, are all intended to bring out this aspect of life. It is far better to suffer pain oneself, than to inflict pain on others. Absolute non-violence is presented there, as the creed of life. In successive births, the future Buddha, the Bôdhisatva, disciplined and trained himself by undergoing intense suffering for the future Buddhahood. On several occasions, Buddha himself expressed his ideal in life in unmistakable terms. He was never actuated by any motive of self-interest. He did not hope to become either an Indra, or a Brahma. He did not aspire even for the bliss of Nirvâna for himself. The highest pleasure consisted in removing the misery in others. He never

laid his thought towards individual Moksha. Mass liberation, and promoting the welfare of the whole society, was his object. That was the main theme of his message to mankind. While preaching such a noble doctrine of Ahimsa, it is curious that his religion should be associated with a practice which is an open contradiction and nullification of this Dharma —the practice of flesh eating. Whether Buddha himself permitted such a dietetic violation of the great Dharma, Ahimsa, preached by him it is not possible for us, at this distance of time, to judge accurately. The information that we can get from Buddhist literature is quite conflicting. It is quite possible for us to compile a string of quotations from Buddhist sources to prove that meat eating was permitted among the Bikshus from very early times, even from the time of the very founder of the religion. It is equally possible to compile passages from the same source to prove the opposite. That only shows that there has been no settled policy in this matter. Probably, the Buddhist missionaries, in their proselytising zeal admitted a number of people into the Order without strictly insisting on the doctrine of Ahimsa. The teachers must have been satisfied if the disciples kept the doctrine to this extent "that they do not kill any animal with their own hands." Ahimsa was thus narrowed down to abstaining from cruelty as far as the person was concerned. To people addicted to a gross form of worshipping the village Gods and Goddesses by shedding the blood of goats and fowls, abstinence from personal cruelty was considered to be a very wholesome reformation. This was necessarily

the first step in religious conversion. Their heart was set towards the ultimate goal of Ahimsa. The people were weaned from the evil practices and an ignoble religion. Further development in their nature was evidently left to the natural course of things. Those who adopted this new method of life were expected to carry it to its logical conclusion, of their reforming themselves even in the matter of food. Taking purer food must be considered the inevitable result of a purer form of religion.

It is a well-known fact that the religion of Buddhism was not confined to its land of birth. Very early in its career, it spread beyond the borders of Āryâvarta, the land of its birth. Missionaries were sent to far off places beyond the Indian Empire. Ceylon, Tibet, and even distant China, had the privilege of welcoming earnest missionaries from India carrying the torch of Buddhist wisdom. These countries outside India, had never heard of the doctrine of Ahimsa. The people of these lands would not readily accept the Buddhist doctrine of Ahimsa, if the missionaries insisted on a rigorous reformation even in the matter of their diet. Hence, they must have permitted the new converts, to have a certain amount of latitude in the matter of eating. Did not the Master himself emphasize the importance of the middle path? Did he not himself condemn extremes in the matter of religion and morality? Rigorous asceticism, and abstinence from one's own customary practice in the matter of food and clothing, therefore was not to be insisted on. Such must have been the attitude of missionaries who thought that it would be far better to acquaint the foreigners with the value of the

Dharma in its essentials, instead of attempting a whole-sale conversion with the chance of having the noble doctrine rejected by these people.

Further, from early times, we have been hearing of a controversy as to this important matter of flesh eating. Even the incident in Buddha's life, his accepting food from a copper smith by name Chanda has been a matter of controversy. The writers who were in favour of meat eating made use of this incident to support their practice. According to their interpretation, the Master accepted *sûkara mâmsa* from the hand of this copper smith, and that was the cause of his fatal sickness. The opposite camp, who always insisted on pure food, and who objected to taking flesh, maintain that this was a mischievous invention. The Master who devoted his life to preaching the doctrine of Ahimsa, non-violence even to the tiniest living creature, would not have accepted pork from anybody. The word is wrongly and mischievously translated by selfish people who wanted to invent some justification for their own conduct. The term " sûkara mada " does not mean anything more than ordinary rice porridge. Hence it is not proper to drag in the name of the most Exalted One, with the object of justifying an undesirable course of conduct which crept into the Sanga

While such a controversy was going on within the Buddhist Order, the teachers belonging to the opposite camp and who were probably recruited from non-Aryans, invented doctrines to justify flesh eating. They introduced distinction between *Kalpaya and Akalpaya mâmsa,* meat that can be accepted, and meat that ought to be rejected, and defined the former as that which was not obtained by killing by

one's own hand nor killed by one's own instruction. Flesh bought from the butcher's meat-stall was considered to be an acceptable food or *Kalpaya mâmsa*, and they made out the case that what was rejected by Buddha and what ought to be rejected by his disciples was only *Akalpaya mâmsa*, the flesh which ought not to be accepted as food. You should not kill any animal for your food. You should not ask anybody else to kill it for you, nor should you give your consent to any such killing. But meat obtained from meat stalls is just like any other article bought from the market. You are not a party to the killing of the animal from which meat was obtained. Hence, there is no responsibility on your side. Such *Kalpaya mâmsa* can very well be accepted by a very pious Buddhist.

But even such a doctrine invented by the Buddhist teachers, probably recruited from the non-Aryan classes. was not meekly accepted by all. This would be evident from the following passages taken from Lankâvatâra Sûtra. "Oh wise man, there is no such thing as acceptable flesh which may be described as not directly procured, not caused to be procured, and therefore which I may order for the disciples. In future, there will arise in my Sanga, some putting on a garb of a monk, and having pledged to follow the Dharma of Sâkyaputra, putting on a red robe of Buddhist Bikshu, will be bent upon deluding the people to bodily pleasures. They will have many false notions in their minds, and preach false rules of conduct. With the object of satisfying their own tastes they will compile books inventing false arguments justifying flesh-eating. They will introduce doctrines which I have never

preached, ideas in support of their habit of flesh-eating. They will even go to the length of saying that I have permitted it and that I have included it among the *accepted food*. They will even say that myself have eaten such flesh. But Oh wise man, I have never ordered flesh-eating in any Sûtra, nor did I include it among the proper and acceptable food." Again, in this following passage from the same Lankâvatâra Sûtra, "Oh wise men! Aryasrâvakas, do not even take the natural human diet. How can they eat the detestable flesh and blood. My disciples are followers of truth and so are the self-intelligent ones; they are not flesh-eaters. Such were the Thathagatha's version. Thathagathas have truths as their body. They lived on truth. They do not sustain their body with flesh. They never eat any flesh. They are free from all the defects that cause misery. They look towards all the creatures as their own sons. They are by nature very compassionate. In the same way I also treat all creatures as my own children. Then how can I order my disciples to eat the flesh of my own sons and how can I myself eat it? There is no truth in this, that I order my disciples to eat flesh and that I have myself eaten the same."

This Lankâvatâra Sûtra since it is composed in Sanskrit is evidently intended as a protest against the several Pâli works which attempted to justify flesh eating. It is not possible for us to decide in one way this question. What was the original intention of the founder of the religion, what was his own custom in this matter, and how this practice crept into the Sanga, and why it was justified by some writers of importance are questions which ought to be decided by Buddhist

scholars from within the fold. Any dogmatic assertion on this point by a non-Buddhist will at the most be a plausible conjecture.

Leaving this controversy to be settled by learned scholars among the Buddhists, it is enough to point out here that in the Tamil land, about the composition of the work under discussion, Neelakesi and of Kuṇḍalakesi of which this is intended to be a refutation, the practice must have been quite common among the Buddhists. The elaborate arguments in defence of flesh-eating adduced by Kundalakesi, and stoutly rejected by Neelakesi, all point out to the prevalence of that habit among the Buddhist Bikshus and the staunch faith that they must have had in their own correctness of conduct. For, otherwise, we cannot find any explanation for the amount of space and the number of arguments introduced in Neelakesi to disprove the Buddhist point of view. The main theme of Neelakesi appears to be this, that one who accepts the religious doctrine of Ahimsa must directly and logically carry it out in personal conduct, by rejecting flesh-eating. Otherwise it will mean merely accepting the letter of law and rejecting the spirit of it. The doctrine will be inconsistent with itself if associated with such a practice. That seems to be the main theme of Neelakesi, and it is with this object that nearly half the portion of the book is devoted to the examination of Buddhism. The final conclusion itself confirms this suggestion. Neelakesi while taking leave of Buddha states thus:—" You are good enough to preach the doctrine of Ahimsa. If you would only preach also against meat-eating you will fully justify

your claim to be one of the noblest and the most benevolent teachers of mankind. Then you will justify your claim that you are actuated by Universal love and mercy to all living creatures. So long as you permit meat-eating and thus indirectly accept killing, you can in no way claim to be the author of a religion preaching Universal love and mercy towards all living creatures." Such a defence of Ahimsa seems to be the message of Neelakesi when she criticises Buddhism and other Darsanas.

SECTION IV.

Summary of the Book.

CHAPTER I.

Dharma Urai or The Preaching of Dharma.

The scene is laid in Pânchâladesa which is described by the author in beautiful stanzas. The king of the land is one Samudra Sâra whose capital was Pundravardhana. In the outskirts of this city is the cremation ground called Palâlaya. In this cremation ground is situted a Kâli temple. Close by stays a Jina Muni by name Muni Chandra. He has evidently chosen that abode during the *Châturmâsya*. One day the people of the city bring a number of animals to be slaughtered at the Kâli temple. The Jina Muni, being a follower of Ahimsa Dharma, is shocked at the sight of the numerous sacrificial victims and questions the people as to the reason for bringing in so many animals for sacrifice. The worshippers explain to the Yôgi that they have to perform this sacrifice as thanks-offering to the Goddess, because of the birth of an heir to the throne, through the blessings of the Goddess. But Muni Chandra, explains to the people that the birth of anybody is conditioned by the previous karma of the soul that enters into birth. Hence, birth which is the inevitable result of one's own karma cannot be attributed to the intervention of the Goddess. Further, even if it is supposed to have had some beneficial effect on the birth of an heir to the King, the Goddess would be completely satisfied if instead of killing all these

animals, clay models of these are offered as thanks-offerings. "This method of worship will fully express your gratefulness and piety without involving bloodshed which would result in the loss of life of so many animals and acquisition of sin to so many of you. This would be a purer form of worship which would be satisfactory to all concerned."

When Muni Chandra presented this higher form of religious worship to the townspeople, they were naturally attracted by the purity and nobility of the religious ideal presented to them, and accordingly released all the animals brought for sacrifice; and the worshippers returned home with a purer heart and nobler ideal of religious worship. This presentation of Ahimsa Dharma to the people who came to worship and the consequent liberation of animals brought for sacrifice naturally displeased the Goddess Kâli who wanted to devise some method of punishing the Jaina Muni for his interference in her worship. She herself was powerless to take action against the Yôgi and therefore sought the help of the great Neelakesi of the South who evidently occupied the place of leadership among the minor deities. She readily responded to the appeal and started on her mission towards the North. Reaching the cremation ground, the residence of Muni Chandra, the Kâli chief Neelakesi created terrific things around the Yôgi in order to frighten him away from the place. This act of hers made no impression on the Muni who remained in Yôgic contemplation quite undisturbed. Defeated in her attempts to cow down the ascetic, Neelakesi adopted a more subtle method. She assumed the form of the

princess Kâmaleka, the daughter of the king of the place. Assuming this beautiful form, adorned with the best of jewels, she appeared before Muni Chandra. and began to flirt with him with the object of disturbing his *tapas* and thus weakening his soul force. But it was easy for him to see through the disguise. He told her at once, that she was not the princess which she pretended to be, and frankly told her that she was none else but the Kâli Neelakesi. Entirely failing in her attempts to disturb the Yôgi from his contemplation and soul power, and struck with the marvellous Yôgic knowledge in discovering her true nature, she assumed apologetic tone and confessed to him how she was defeated in her mission by his own Yôgic strength. She further begged of him to be initiated into true Dharma which gave him so much strength of soul and peace of mind in the midst of extremely adverse environments.

Then Muni Chandra willingly consents to impart the knowledge of Dharma to Neelakesi who now becomes a docile and willing disciple at the feet of the Yôgi. Then he expounds to her the nature of *Samsâra,* the pain and misery which invariably dog the footsteps of the living beings in Samsâra, the panacea that will cure the ills of life and the greatness of this cure—all in detail. He begins his discourse with a description of the Jaina cosmology which is more or less akin to Dante's. The structure of the world into three main divisions, the lower, the middle and the higher, is the frame-work of this cosmology. The lower one is divided into seven successive regions one below the other and these

constitute the seven regions of the Hell. Below the seventh at the bottom is the region of super-hell or *Nigodha*. This represents the region from which lives have no chance of escape. But the residents of the seven different regions of hell have ultimately the chance of coming back to the world *Madhyaloka* after eating the fruits of their past karma which led them to the various hell regions according to the magnitude of their sins. Above these regions of hell is *Madhyaloka* which is the abode of human beings and lower animals. Here the author describes the various kinds of animals, birds, insects which are classified into distinct biological groups based upon the number of sense-organs possessed by them. This classification of living beings according to the number of sense-organs possessed by them is the peculiar biological doctrine of the Jainas. This classification is also found in the Tamil work on Grammar Tholkappiam from which evidently the present author has adapted. Above this *Madhyaloka*, the middle world is situated, and the various higher regions called *Devaloka* which are described in detail by Muni Chandra for the benefit of Neelakesi. The term *Samsâra* includes all the three great regions, the lower world consisting the regions of hell, the middle world the abode of men and animals and Devaloka the abode of various Devas. The inhabitants of these regions are subject to transmigration according to their conduct in life and final release can only be expected in *Madhyaloka*. Even here certain geographical regions are marked out as Karma Bhûmis where alone there is the necessary environment for the performance of *tapas* and destruction of karmas. In this scheme of life Neelakesi the

Goddess of Evil is shown her own place and function which is certainly much inferior to that occupied by the various Devas. She being the head of the forces of evil is despised by the good though feared by the ordinary. Her conduct would only tighten the chains of bondage to Samsâra the escape from which is the aspiration of every good soul.

Then he describes the great cure for the misery of Samsâra. This consists of the three ingredients, of heavenly elixir, right faith, right knowledge and right conduct. These constitute the means of liberation. It is this triad that forms the Mókshamârga. This great panacea to cure the misery of Samsâra is revealed for the benefit of mankind by the all-knowing and all-merciful Lord Jina; to adopt the Dharma of universal love and to live accordingly in such a way as to avoid pain to other living beings through mind, word, or deed is the path of supreme mercy which would lead to the higher happiness consequent of perfect liberation from karma. When she heard this path of universal love described by Muni Chandra, Neelakesi became quite disgusted with her past conduct and was filled with remorse and repentance. Nevertheless being fortunate in coming across this great Muni Chandra who is responsible for the falling of the scales from her eyes she sings in devotion to the glory of Dharma and the all-merciful and all-knowing Lord who revealed the same to mankind. As a mark of gratitude she devoted the rest of her life to the propagation of this Ahimsa Dharma, the Religion of universal love.

CHAPTER II.

Kundalakesi Vada.

After worshipping in the Jinâlaya Neelakesi decides to go about on propaganda work relating to her newly-acquired Dharma. She chooses first Buddhism for her attack, for, Buddhism, in her opinion, is opposed to Jina Dharma for the following reasons:—It encourages meat-eating, secondly it preaches that there is no soul, and thirdly it is indifferent to religious discipline. Hence this must be first attacked. She learns therefore through her *clairvoyance* about Kundalakesi's mission on behalf of Buddhism.

Just at that time Kundalakesi was at Campili, the capital of South Pânchâla. There she established in front of the city gate a branch of the rose apple tree, the symbol of religious challenge. The King and people of Campili were not prepared to accept this challenge and hence they were confined within their own homes. The city presented a deserted appearance on this account; when Neelakesi went there she found from the sentinel of the gate the reasons for such a deserted appearance of the city. Through the sentinel, she sent word to the king that she would accept the challenge and meet Kundalakesi in debate. The king and the people were glad to welcome this offer, and the debate was arranged in the royal hall before the king himself. Kundalakesi insisted on some kind of

reward to the victor in the debate, and some kind of punishment for the defeated. This was accepted by all there as a reasonable proposal.

Then Kundalakesi began expounding the fundamental doctrines of her religion, *Âpta*, *Âgama*, *Padârtha* and *Pravritti*. First, we have the description of the Lord Buddha, "Supreme from the beginning of the world, wandering through *Samsâra* for several *kalpas*, for the welfare of others, preaching Banddha Dharma to the people, having no thought of his own good, and saviour of all those who accepted his message —Buddha is the Lord of our religion. The three *Pitakas* revealed by him constitute our Scripture. The five *Skandas* are the elements out of which the cosmos is built. These cosmic elements, because of their momentary existence, indicate the momentariness and unreality of the world as a whole." Thus, in short, is the exposition of Buddhism by Kundalakesi. Then Neelakesi begins to examine these doctrines in detail. If Lord Buddha is supreme and perfect from the very beginning, why should he wander about in *Samsâra* for a hundred thousand kalpas? If perfect from the beginning what has he obtained by his career in *Samsâra*? To be caught in the wheels of *Samsâra* is the result of previous karma. Hence Buddha's wandering in *Samsâra*—Is it due to his previous karma? If it is due to previous karma how can he be called perfect from the very beginning? If it is said that he did all these things for the benefit of mankind thoroughly selfless in himself, then why did he not complete in his mission? Why did he attain the Bodhihood leaving

behind several millions of souls still caught in *Samsâric* cyclone? These are some of the objections raised by Neelakesi as to the nature of the founder of Buddhism. The Scripture which he gave out to the world is similarly criticised. While preaching mercy to all living beings, it did not condemn flesh-eating. While this is incompatible with the doctrine of mercy, it actively encouraged this. Again, while preaching ethical conduct or *Sîlâchara* it rejects the doctrine of *Atma*. There is no meaning in insisting on moral life while rejecting the very basis of morality, the existence of Atma. Hence it is pointed out that it is defective in very many ways.

Next, the doctrine of Skandas and their momentariness are taken up for criticism. According to *Kshanabanghavâda* each element in a series completely dies out before the next comes into existence. According to this doctrine of the Buddhists the occurence of an event is absolutely unconnected with the antecedent conditions. This is the doctrine known as *Asatkâryavâda*. The effect originates from nothing. It the effect comes out of nothing and is unconditioned by the antecedent cause, then it is quite possible to think of the occurence of any non-existent thing such as *Akâsapushpa*. If it is accounted for by postulating the principle of *Vâsana* as a connecting link between the antecedent and the consequent it would be merely postulating a sort of permanent condition throughout the series. It is merely another name for something which persists throughout the series and thus it would be incompatible with the doctrine of momentariness and the general *Nihilism*

Finally Kundalakesi giving up the philosophical standpoint, takes her stand on the several noble qualities of the Buddha, related to his previous life as Bôdhisatva. As Bôdhistava in various previous births, he offered as gifts everything that was asked of him including his own head, eyes, flesh and blood of his body. He even gave his own sons as slaves to one who begged of him for domestic slaves. These gifts were narrated by Kundalakesi indicating the magnanimity and the nobility of Lord Buddha. Neelakesi easily points out that such gifts were useless and absurd. Magnanimous gifts to those that beg of you must be of some service to the persons who receive the gifts. For a headless trunk to go to the Bôdhisatva and ask for his head is primarily meaningless and impossible. It cannot live much less speak; and to satisfy this headless trunk by severing his own head does not indicate the wisdom of the giver. The various gifts narrated by Kundalakesi are of a similar type, therefore utterly useless to the receiver and perfectly meaningless to the giver. Kundalakesi, has suggested that it is a method of testing the worth of the Bôdhisatva by Indra, the Lord of the Deva. Even here Neelakesi poins out that it is not necessary to have such repeated tests to discover the worth of the Bôdhisatva. Indra, as the chief of the Devas, must easily discover the greatness of the Bôdhisatva without subjecting him to such cruel tests. Thus every act of mercy, mentioned by Kundalakesi as indicative of the greatness of the Bôdhisatva, is rejected as meaningless and absurd by Neelakesi. Finally Kundalakesi remains dum-founded, unable to meet the objections raised by Neelakesi, which is

interpreted by the king and audience as confession of defeat. Kundalakesi is sent away in disgrace by the King and Neelakesi is praised for her ability in establishing the Dharma. Towards the close of the debate Neelakesi obtains information about Kundalakesi's teacher one Arkachandra whom she wants to tackle next.

CHAPTER III.

Arkachandra Vada.

The scene next shifts to Ujjain. Neelakesi meets Arkachandra a great Buddhist teacher who is known as the tiger among the debators. The topic of discussion with him is the ethical code described by Buddhism according to Vinaya Pitaka, the moral literature of the Buddhists. Neelakesi points out the great discrepancy that exists between the ideal of Buddhist ethics and the actual course of conduct adopted by the followers of Buddhism. It is impossible to put into practice some of these ideals. The several stories of the Jâtaka Tales which present the conduct of the Bôdhisatva even in parting with his own wife and children as gifts to the beggars naturally indicate the moral ideal of parting with anything and everything that is requested of him ; and yet no sane Bodhist would ever adopt such a course of conduct and give away his wife as gift if he is requested for such a gift. Next Neelakesi points out' several corrupt practices that have entered into the Buddhist Sanga.

Singadatta Sthavira, a Buddhist monk, once met a female ascetic within the precincts of the Buddhist temple and made overtures to her by making indecent assault. When she objected to his behaviour as they were in the temple precincts he was said to have answered the objection by saying that for the ascetics, "the temple was as good as any other place for sexual intercourse." Another story relating to one Mahanâr

another Buddhist monk, is that one night he went out in disguise from the Sanga to have his nocturnal escapade. Seeing a dead body of a woman on a pial he had intercourse with the corpse, and when questioned by his comrades later as to the absurdity of his having intercourse with the corpse, he answered them by saying "Why talk of corpse, every person must be a corpse according to the doctrine of *Anâtmavâda*."

Similarly another story is narrated. When a Buddhist monk tried to have intercourse with a female ascetic she questioned his conduct as inconsistent with the Buddhist code of morals. To this objection the ascetic replied that there were two distinct codes of conduct, one based upon popular opinion and the other on the absolute Dharma. Non-violence, Truthfulness, Chastity etc., were all based upon merely public opinion, and no kind of religious principle was involved. Hence these were not of such great importance as the second kind; violation of these would not mean breach of any great spiritual principle; and these instances, probably taken out from Buddhist stories, would indicate looseness of conduct within the Buddhist Sanga during a period of moral degeneration. Evidently, during such a degenerate period several exceptions were allowed as an escape from rigorous moral dicipline of an earlier period. Hence the Buddhist monks of that period must have by a sort of convention accepted some case of exceptions where they could indulge in sexual intercourse without violating the commandment about adultery. Eighteen such exceptions are mentioned by Neelakesi. Next, she points out the elaborate

paraphernalia of a Buddhist monk; that he has to equip himself with several things for his own convenience which an ascetic need not possess. Further, contradictions in Buddhism are pointed out. Buddhism preaches mercy and love to all living creatures but encourages meat-eating; enjoins a strict ethical code as a means of salvation and yet upholds the philosophical doctrine of *Sûnyavâda*; preaches the doctrine that everything that exists is impure and yet enjoins worship of Buddha with flowers and other puja materials; preaches that everything is impermanent and vanishing and yet elaborately builds huge edifices as temples and monasteries; preaches the doctrine of non-existence of soul. and yet narrates the previous births of the Buddha in the Jâtaka Tales; preaches the brotherly love for all living beings and yet would eat these very brothers without compunction. In the various Jâtaka Tales Buddha is described as having lived in the forms of various animals and birds. Buddhist art in representing this Jâtaka Tales in the form of painting and sculpture depicts the Bôdhisatva in different forms of animals and birds. The Buddhists venerate these figures and even offer worship to these as forms of Buddha. Still neither affection nor veneration would stand in their way whenever they desire the flesh of the very same animals and birds for the purposes of eating. When these contradictions were pointed out to Arkachandra he had no satisfactory answer to meet these objections. He had to admit the points of criticism and acknowledge the defects within the Buddhist Order. He had to realise that the Buddhistic doctrine of *Ahimsa* was, in reality, a

lip-service, and the Buddhist code of morals and the doctrine of salvation had no significance when the fundamental basis, the "Ātman" had no reality. Hence he willingly accepted the Jina Dharma presented by Neelakesi, the Dharma based upon genuine doctrine of *Ahimsa* and which accepted the fundamental basis of the "Ātman" without which neither Môksha, nor Môkshamârga could have any meaning; and thus offering as a gift to Arkachandra the three jewels of Right Faith, Right Knowledge, and Right Conduct, Neelakesi takes leave of him.

CHAPTER IV.

Mokkalavada.

Neelakesi next goes to Padmapura to meet Mokkala. Mokkala or Mokkalana, was one of the two prominent disciples of Buddha. Mokkalana and Sâriputra were early leaders of Buddhist Sanga. In this chapter, some of the important topics of Buddhist philosophy are introduced. The major portion of the section is devoted to answering the criticism passed by the Buddhist writers on Jaina doctrines. Probably these criticisms were found in the lost work of Kundalakesi to which we have various references in this chapter. The apparent difference between the Buddhist ascetic and the Jaina ascetic is the elaborate dress-making of the former. Neelakesi points out the inconsistency of his conduct with the ideal of *tapas*. A complete renunciation of the world need not be draped in elaborately stitched dress worn by the Buddhist *Bikshus*. According to the Buddhist Order originally organised, the *Bikshu* was enjoined to make a dress to cover his nudity by picking up rags and stitching them into the covering for the body. This original injunction was interpreted later on, in such a way, that even when the *Bikshus* had new clothes presented to them by the house-holders they had to tear them into small pieces and stitch them together into a dress in order to be in *conformity with the early injunction*. This practice meant that every *Bikshu* should acquaint himself with the art of

tailoring. Not only this, they should also learn the practice of dyeing their clothes, because they were in the habit of using red-coloured clothes. Thus Neelakesi ridicules their renunciation of householder's life while even as *Bikshus* they had to maintain all this paraphernalia of the house-holder. This ridicule roused Mokkala's wrath. "I have defeated in debate one Irania. You have also come here, and your fate will not be far different from that person. You are certainly going to be routed in this religious debate." In reply to this, Neelakesi says "You boast of having defeated one opponent whereas I have silenced two, Kundalakesi and Arkachandra I am not at all afraid of meeting you in religious debate." When the name of Kundalakesi was mentioned by Neelakesi, Mokkala could not believe it; for she defeated in open debate the Vedic religionists as well as the Ārhathas. The latter was represented by one Nâthagupta who was completely defeated by Kundalakesi in the city of Avana. Hearing this, Neelakesi challenges Mokkala to state the very arguments used by Kundalakesi in defeating Nâthagupta, and she hopes to answer all these to the entire satisfaction of Mokkala.

Then Mokkala narrates the various categories according to the Jaina philosophy such as Dharma, Adharma, Kâla, Ākâsa, Jîva, Pudgala, Punya, Pâpa, Bhanda and Môksha—the principle of Motion, the principle of Rest, Time, Space, Soul, Matter, Virtue, Vice, Bondage and Liberation respectively. These categories were evidently criticised by Kundalakesi when she met the Jaina teacher Nâthagupta. Mokkala gives a resume of these criticisms which Neelakesi

takes up for examination. Since there was no criticism as to the nature of Lord Jina, Neelakesi leaves the topic alone.

The nature of Dharma and Adharma is generally misunderstood by the non-Jaina critics. These two categories hold a unique place in Jaina cosmology. These two are among the five constituent elements of the world—the five *Astikâyas*, the other three being Space, Matter and Soul. Dharma the principle of Motion, and Adharma the principle of Rest, are included by the Jaina thinkers as necessary elements in the cosmos without which there could be no cosmic structure. Dharma, the principle of Motion, is a necessary condition for the motion of matter and and soul. The function of this principle of Motion is only secondary, and is compared to water in the ocean to enable the ships to move, while the actual motion of the ship is due to air propulsion of the sails. While the actual motive power is due to something else, this Dharma, the principle of motion, indirectly makes that motion possible. Similarly, the opposite principle of Adharma indirectly helps the moving objects to come to rest, while the arrest of motion must be due to some other factor. Non-Jaina critics generally misunderstand the function of these two principles and confound them with active forces that are responsible for motion or rest. What is the utility of these indirect categories endowed with such dubious functions? The Jaina answer to this is, that unless these categories are postulated the cosmos will not be able to preserve its structure. The atoms of matter and the souls will get dissipated and

spread over throughout infinite space and there will be no demarcation between the world and the beyond.

After expounding the nature of these two categories Neelakesi indulges in a sort of *argumentum ad hominem*. "The ultimate reals for the Buddhists are only the five Skandas, and yet you speak of the world with its boundary as distinct from the Devalokas and Hells. You deny the existence of Time as an independent category, and yet you speak of moments and kalpas. You deny the reality of heavenly bodies (Sun, Moon and Planets), and you deny the category of Time and yet accept the science of Astrology and the results of astrological calculations. You deny the existence of Soul according to your *Anâtma* doctrine. You challenge your opponent to show the *Pramâna* by which he accepts Soul as reality. You recognise only two *Pramânas*, Pratyaksha and Anumâna. Agama for you has no validity. Hence you invite your opponent to establish the doctrine of the reality of *Ātma* either through perception or inference. Since neither of these two *Pramanâs* is able to establish the reality of the *Ātman* you conclude that it has no existence. You entirely forget that your own category *Vignânaskanda* is in the same boat as your opponent's *Ātman*. What are the *Pramânas* according to which you establish the reality of this *Vignânaskanda*? If you say that your internal perception—I know, I perceive—*Jânâmi*, *Pasyâmi*, indicates the reality of *Vignânaskanda*, the same inner perception also guarantees the existence of *Ātman*. If you condemn the knowledge of *Self* coming by introspection as an illusion, the same condemnation will also apply to *Vignânaskanda*.

If you say that sense-perception reveals only physical objects and not souls which are accepted on the strength of Scripture (which is not recognised by the Buddhists) then what do you say to your own beliefs as to the existence of Devâs, Indra and Swargâ? You freely refer to these entities and yet you must accept that they are not revealed either by sense-perception or by inferential knowledge. If you reject the acceptance of *Ātma* because it is not made evident by sense-perception, for the same reason you must reject the reality of Devâs and Swargâs. If you justify your belief in these on the ground that they are mentioned in your religious scripture and therefore must be accepted, for the same reason you have to accept the reality of *Ātma* which is implicitly assumed in your Sacred literature of Jâtaka Tales describing the previous births of Buddha."

The next topic of debate is the Jaina doctrine—that the soul in as much as it fills up the body it assumes just the same size as the body. This refers to an embodied Soul. This doctrine is intended to correct the error involved in describing the *Ātman*, as an atom located somewhere in the heart of the body. Since the Ātma alone is the *Chêtana* principle, and the body being purely physical, the living being must have consciousness confined to some tiny portion of the body and the rest of the body must be quite incapable of having any sort of awareness. In order to avoid this contingency the Jaina philosophy maintains the doctrine that the soul completely fills the body, and there is no portion in the body without awareness; the

soul being non-material spiritual principle there is no contradiction in this doctrine and yet it is very often criticised by the opponents as a doctrine impossible to be conceived. If the soul can be contained in the body, you might as well argue that one pot can be contained in another pot of equal size. This is the Buddhist argument that is next examined by Neelakesi. After disposing of the criticism, by pointing out that one is spiritual and non-corporeal, and the other is purely physical, and hence the one being present in the other does not involve any contradiction, she turns to the Buddhist doctrine of *Vignânaskanda;* the sensation of touch which is accepted as a form of *Vignâaskanda* by Buddhists is recognised to be present throughout the body and its relation to the body is exactly similar to the relation between Soul and body. If it is possible for *Vignânaskanda* to be present throughout the body then the Soul also can do so without any difficulty. Hence you have to recognise that your criticism is distinctly suicidal. The next doctrine criticised by the Buddhists is the inter-action between the Soul and body. If the Soul is *Chêtana*, spiritual principle, and if the body is purely material *Achêtana* substance, the inter-action of the two in *Samsâra* introduces a mysterious problem. When the nature of the one is directly opposed to that of the other, then how could there be any inter-relation between the two? Why should any injury to the body be experienced as pain by the Soul? It is as absurd as the statement that the ox broke its leg and the ass became lame. Neelakesi easily points out that this is just the criticism, which is passed on the Buddhist doctrine of the momentariness of the Skandas; the

Buddhist philosophy recognises four Skandas—Vèdana, Vignâna, Sajna and Samskâra as elements of consciousness; and yet these are described as absolutely unconnected with one another each to be shut up in its own momentary existence; and yet human conduct is to be explained with reference to these unrelated elements of consciousness.

You falsely accuse us of a doctrine which does not belong to us. You make us say that *Gnâna* and *Âtma* are entirely distinct, and that experience of knowing or feeling is the result of the combination of *Gnâna* and *Âtma*. This is certainly not a Jaina doctrine. We never take these two as distinct. For us there is no *Âtma* dovoid of *Gnâna*; for such an entity would not be different from *Achêtana* matter. Again, you falsely attribute to us the Sânkhya doctrine of Samsâra Jîva according to which, the Chêtana Purusha, being inactive, has to be carried on the shoulders of the blind but active *Prakriti*. For us Purusha is not only endowed with *Gnâna*, he is also an active entity; and hence need not require any other vehicle. Similarly, you foist on us another doctrine which does not belong to our school of thought, and you begin to criticise the same. In order to disprove the existence of the Âtman, you present the following dilemma. If a person, on account of his meritorious conduct in the world, goes to Swarga to enjoy the happiness and his fruits of his past conduct in the same form as man, then he will have no chance of escaping from his manhood. If he goes to Swarga in the form of a Deva, then he is a different person altogether and the man who is responsible for the Karma is different

from the person who enjoys the fruits thereof. This is just the argument which the Jaina philosophers cast before the Non-Jaina thinkers. In fact, this is just the sort of criticism which is passed on the Buddhist doctrine of *Kshnabhangavâda.* According to this, the person who is responsible for the conduct, vanishes completely before the appearance of the enjoyer of the fruits thereot; and there is no ethical justification for this doctrine. You completely pass on your own defect to us not knowing the real nature of our doctrine. Your criticism is equally applicable to a philosophy which believes in the absolute unchangingness of the reals. Only in that case you can state that the person who acts goes to Swarga in absolutely the same form. But with us, all things including Ātma must undergo change while retaining its essential identity. Identity in the midst of change is our philosophical doctrine. Hence, your criticism becomes quite irrelevant, as far as our philosophical position is concerned.

The next topic is about the doctrine of causation. The Buddhist conception of cause, to be consistent with the doctrine of momentariness, is interpreted in a similar way. There is no inter-action between the cause and the effect. The cause would entirely disappear before the occurrence of the effect. This doctrine, known as *Asatkâryavâda,* is generally criticised by the opponents of Buddhism. The Jaina doctrine of causation is quite different from that of the Buddhists. The Jaina interpretation of causation is exactly similar to their doctrine of reality, as a permanent entity in the midst of change. Therefore the effect is identical with the cause, in as much as it is a development

of the cause, and yet different from the cause, for the same reason, that it is evolved out of the cause. Buddhist criticism of this doctrine is as follows. "If you say that the cause must be present in order to produce the effect, then the person who builds the temple out of devotion, must immediately enjoy the fruits thereof in the form of happiness and Swarga. If you say, that the fruits will appear later on, then, since the cause of condition will disappear by that time, there is no chance of its producing the necessary effect."

This criticism of *Satkâryavâda* is also shown by Neelakesi to be quite beside the point. It would be alright in the case of one who holds the doctrine of unchanging permanency of the reals. The operation of the cause, according to the Jaina doctrine, is a procsss of duration in time and hence though the fruit appears much later in time, the cause must be assumed throughout the intervening period. For how can we interpret the action of medicine taken by a sick man and the cure effected after the lapse of weeks? This continuous operation of the causal condition is certainly consistent with the Jaina doctrine of permanence through change. Though the cause, as operative principle, undergoes change, it does not lose its essence just as the substance gold will retain its true nature of gold though it may be used for making different ornaments. One ornament may be changed into another and that into a third, and thus there may be different modifications in the ornaments, one being melted, and the other being newly made, and yet it is the same substance gold that persists throughout these changing modifications; and this is the bed-rock

of the Jaina Metaphysics which all alien criticisms ineffectively knock against.

The next topic of criticism is the Jaina conception of *Tapas* or Yôga. *Tapas* or Yôga, in principle, is to maintain one's *Dyâna* or concentration in utter defiance of the environment. The inclemency of the weather, the presence of things in the environment which may cause pain and suffering and all such unwelcome things in the environment are practically non-existent for one who is in his yôga Dyâna. This indifference to the environment and treating petty suffering due to them as if it were not in existence, is exaggerated by the Buddhist critic. If pain is the result of petty previous karma, *tapas* involves pain; then one who performs *tapas* is only enjoying the painful fruit of his previous bad karma. What good are you going to derive by this kind of self-imposed pain and misery? Neelakesi easily answers this criticism. The pain and suffering that may be present in the case of a Yôgi, even if they are taken as such, are only incidental. At the most, the unpleasantness would be analogous to the experience of unpleasantness of medicine taken by a sick man. It is incidental to the means intended for a higher purpose. But, as a matter of fact, one who performs *tapas* and one who is lost in his Dyâna and contemplation is not likely to feel any pain at all on account of the environment. For the concentration consists in completely cutting off all the contacts with the environment. If the environment has no action on the Yôgi there will be no reaction of pain. If you object to this petty misery which you assume to be experienced by a *tapasi*, what have you to say to your own ethical

discipline described under the code Tuthânga. Tuthânga discipline, is exactly parallel to the Yôgic discipline contemplated in Jaina ethics. Further, it is nothing compared to the voluntary suffering associated with Buddha such as giving away one's own eye and head as gifts to beggars, tearing one's own body into halves, one half to be given as a gift, and letting out blood to satisfy the thirst for blood and such other absurd examples of conduct associated with horrid forms of suffering and pain.

Associated with this doctrine of *tapas*, there is also the Jaina doctrine of *Sallêkhana* which is very often misunderstood and wrongly criticised by the Non-Jaina thinkers. Similarly, there is false criticism of this practice from the Buddhist side and a vindication of the same by Neelakesi. This Sallêkhana Vrata is taken by persons who are in the jaws of death, and who find no escape therefrom. When they realise that they have only a short span of life in this world, after realising that they are not going to be saved from the jaws of death, they take a vow that they will not take any more care about their worldly possessions including their own body, in order to spend the remaining valuable short span of life in devotion and worship and purifying of heart, and not to be worried by anything else. This *Sallêkhana* is very often misinterpreted as meaningless starvation to death, or as killing oneself—a conduct which is quite inconsistent with the principle of Ahimsa. While preaching mercy and love to all living creatures, inflicting pain or himsa on oneself will certainly be an inconsistent course of conduct. But *Sallêkhana* is not such a voluntary pain on oneself as an end in itself. On the other hand, it is

just an attempt to better one's own spiritual condition when the end is realised as inevitable.

Similarly, Neelakesi answers the several charges brought against the Jaina doctrine of Brahmacharya, Truth-speaking etc., and points out that the Buddhist critic is more intent on abusing the Jaina monks than passing a fair criticism. The attention of the Buddhist is turned to the inconsistent doctrine of *Kalpyamâmsa* which the Buddhist is permitted to eat; the Buddhist admits that it is improper to kill; but why should this lead to the rejection of flesh-eating? This objection is met by Neelakesi by enunciating the principle of *Kâranâthpâpam*, the indirect relation to sin. The Buddhist accepts the same principle as far as merit is concerned. Going round the Bodhi tree, and worshipping the same, is justified by the Buddhist as a meritorious action because of its indirect relation to the Buddha himself. If merit is brougut by this indirect relation, similarly de-merit also must be caused by such an indirect relation. Just as the worshipping of the Bodhi tree will direct your attention to Buddha himself, so also the eating of flesh, will direct your attention to the method of procuring flesh. The Buddhist turns round and says, "if you object to our eating flesh because it may involve killing, how do you justify your own conduct in carrying peacock feathers which may also be due to the killing of peacock." Neelakesi answers this criticism, by saying, the peacock periodically sheds off its feathers and these are picked up by persons who offer them for sale. Hence no killing is involved in carrying peacock feathers. Further, there is an injunction imposed upon the Jaina

ascetic, that if he suspects that the feathers are being violently plucked off from the bird he should reject them by carefully noticing whether there is any trace of blood in the stock. Again, our ascetics carry peacock feathers merely as a means of protecting the minor insects, not for the purpose of satisfying one's own hunger for flesh. Hence there is no parallel between the two. Flesh is obtained by killing, and is used for selfish satisfaction. Peacock feathers do not involve killing, and the use to which they are put, is the noble object of protecting the minute living beings.

The Buddhist, in his anxiety, to defend his conduct of flesh-eating, here adduces a very strange argument. Killing may be admitted as a mistake since it involves Himsa. But the process of killing as an effect must naturally pre-suppose as its antecedent causal condition. not only the person who kills but also the animal that is killed, for, without the latter there could be no killing at all. If the effect of killing is really sinful, the sin must be shared by both the causal factors, the killer and the killed. This sophistry is easily met by Neelakesi. By the same logic, you might apportion the evil of killing to the several instruments used for killing. No doubt. strictly from the logical point of view, these instruments employed for killing form the necessary part of the causal condition though only a minor part. But, nobody speaks of their responsibility in the act of killing. Moral responsibility, has meaning only in the case of a person. and even in his case, only when he wills the act. Wherever there is the voluntary attempt to realise the end there you apportion moral responsibility for the act. Hence it is extremely absurd to suggest that the animal

killed also shares the responsibility, for, no animal will ever desire its own death.

Again, in order to establish that eating of flesh has nothing to do with the killing of animal, the Buddhist brings in an argument of analogy. A person wantonly demolishes a temple. It may certainly involve moral turpitude of conduct. Another person, out of piety, builds up a temple out of the debris available to him by the sinful conduct of the former. Do you mean to say that the latter also shares the sin of the former when the latter raises a temple out of piety? Here also Neelakesi points out that the analogy is quite irrelevant and erroneous. In the case of your illustration, the person who raises the temple certainly does not approve of the conduct of the earlier mischief-monger and shows his disapproval by restoring the temple. But, in your case of flesh-eating, there is no such disapproval of the conduct of the person who kills. On the other hand, the flesh-eater implicitly approves of killing. Secondly, the restorer of the temple, rectifies the mischief committed by the former person and the temple is repaired. Whereas, in your case, the analogy would be quite valid if your conduct results in restoring the dead animal to life. But, on the other hand, you make use of the flesh for your own selfish purpose.

Again the Buddhist brings in another analogy to contend against the argument *Kâranâthpâpam*. If the moral element in the cause, or the effect is to be taken reciprocally you might as well argue that the sin committed by the son goes to the father. Neelakesi's answer to this is: The analogy which you bring in, is not quite so absurd as you imagine it to be. If the father connives at his

son's misconduct and thus indirectly approves of it just as the flesh-eater approves of the conduct of killing. certainly the father is morally responsible for his son's conduct.

The Buddhist again justifies his conduct by the following argument. One who eats meat gets it either by buying or stealing or begging. But certainly he has nothing to do with killing. Hence he is not a party to that and hence there is no moral responsibility. Neelakesi's answer to this is as follows: If a person who carries flowers from the Buddhist temple after worshipping at the feet of Buddha is waylaid on the street, and if his flowers are carried away by another person who desires them, out of piety, you admit that the latter has the same merit as the person who worshipped at the feet of the idol. If obtaining flowers by hook or crook, would produce the same merit as is associated with worship, similarly, getting meat by hook or crook, would result in a moral de-merit which is associated with killing. You cannot accept merit in the former case and disown de-merit in the latter case. You cannot accept the principle of *Kâranâthpunyam* and at the same time reject the same principle in the form of *Kâranâthpâpam.*

Again, the Buddhist adduces another argument. The man who kills the animal does not do so for our sake; nor does he commit the crime because of our instigation. He brings the flesh to the open market, not having anybody in view, as a special purchaser. Anyone can offer the price and purchase the meat in the open market. Since the person did not kill the animal with any special purchaser in mind, there is no

meaning in connecting the purchaser with the killer. Neelakesi suggests by way of answer an apt analogy. Suppose it is known that Bnddha is going to have his Biksha in a particular place. In whose house he is going to accept his food is not previously announced; hence every householder in the town is prepared for such an honour. But, as a matter of fact, Buddha can accept only from one householder; and yet all those that are prepared to entertain him, because of their preparedness to offer Biksha to Buddha, must obtain *the merit thereof, though only one householder* has the privilege of offering Biksha to Buddha. You justify this inference because of the purity of heart and the desire to *entertain* Buddha which constitute the primary motive on which the moral value depends, though real action is associated with one particular individual. Similarly for evil, all those who were eagerly expecting to purchase meat must have known that they could not obtain meat except by killing and therefore must have indirectly approved of killing. This mental attitude being present in the case though only a few have the opportunity of purchasing the meat must certainly be connected with the opposite moral value. Even those that had not the opportunity to purchase meat must be eagerly expecting to purchase the same just as the householders are eagerly expecting to entertain Buddha by offering Biksha to him.

The Buddhist further enters this protest. "Your accusation will be alright only if you give money in advance for the person who kills the animal. But we don't give any such advance: hence there is no approval on our part of the conduct of the meat-seller." This

argument is answered by Neelakesi thus: Your giving money to purchase meat after the act of killing certainly fixes the responsibility on you because you know very well that the man who sells meat must have obtained only after killing and that he kills the animal for the sake of money which he desires and which he hopes to get from you in exchange for his meat. Hence, whether the money is given in advance of or after the purchase, is quite irrelevant and it does not alter the moral responsibility.

Again, the Buddhist takes refuge in a sort of metaphysical sophistry. Moral value, whether of good or evil, is associated only with action; whereas eating flesh is merely a sort of enjoyment and not an action. Hence, enjoyment since it is not an action, cannot have any moral value either good or evil; the action of *Kartha*, the actor, is subject to the moral evaluation whereas the feeling of *Bôktha*, the enjoyer, cannot have any moral value associated with it. Neelakesi ridicules this idea of absolutely disassociating the enjoyer from the actor and absolving the former of any moral responsibility. In this way you can justify any violent moral conduct; sexual perversity, since it is mainly enjoyment, cannot be accused of any moral defect. This will certainly undermine the very foundation of morals, for anything may be justified in this principle.

The Buddhist turns round and offers an *argumentum ad hominem*, as an indirect justification for flesh-eating. If you object to meat-eating so much, why should you take milk which is the product of flesh? How is it different from flesh eating? Neelakesi laughs at this argument. Objection to flesh eating is based upon the

doctrine of Ahimsa. You cannot obtain meat without killing some animal; whereas milk is not so related to antecedent killing. Since there is no Himsa involved in obtaining milk it is not condemned by us. Further, you are not quite right in suggesting that it is merely another form of meat. It would be more proper to say that milk is the modification of grass and other fodder eaten by the cow. For, is it not known to you that the quality of fodder eaten by the cow determines the nature of the milk? Are you not aware of the fact that the medicine taken by the mother is very often effective in curing the disease in the case of babies who suck mother's milk? Hence, your contention that it is merely another form of meat is not quite accurate. Again, there is nobody in the world who condemns milk as impure whereas almost all condemn meat as certainly impure. Lastly, if you stick to your statement that the milk is merely another form of meat, then every human being must be accused of cannibalism for the simple reason, that as a baby, he must have drunk of mother's breast.

Lastly, the Buddhist brings in an argument based upon popular opinion. Though wise men have condemned drug habit, and drink habit, meat-eating is not so condemned by them. If it is really bad it must have been condemned by the wise. Neelakesi easily points out that there is no unanimity of opinion in these matters. Hence there is no use in basing their argument upon popular opinion. Your argument that drink habit is universally condemned is not borne out by the conduct of some of the Buddhists themselves. The Buddhists belonging to Mahâyâna and Mantrayâna

schools freely drink intoxicating liquor. Besides these there are several Non-Buddhists who also freely drink. Then how is it that you maintain that it is universally rejected. Whereas in the case of meat-eating it is just the other way. Except the Buddhists who justify meat-eating, other meat-eaters, though they have the habit, never believe that it is a good thing. This is clearly evident from their conduct when they reject meat as impure on certain important days as Ekâdasi. When the whole of Non-Buddhistic meat-eating public maintain that meat-eating is impure, it is certainly surprising to find you maintain that meat is universally accepted by the wise.

Th Buddhist certainly is not yet vanquished. He comes out again with this argument. Whatever you may say, this you must admit. That killing is not our motive and hence without motive there could be no moral responsibility for killing. Neelakesi answers that if you emphasize motive, certainly even the person who kills has not that motive. His main motive is to make money and killing is merely an incidental means for realising money. On your argument, therefore, he must also be absolved of the moral responsibility for killing. The Buddhist next brings in this argument. If you say that eating of meat is an indirect cause of killing, I draw your attention to several causes which may actually bring about death and yet be free from responsibility thereof. By trying to pluck out an arrow from the body of a person struck by an enemy, you may bring about the death of the individual. A mother, in attempting to take out from the throat of the baby some piece of shell which it has swallowed, may bring

about the suffocation and the death of the child. A surgeon, in operating, similarly, may lead to the death of the patient. But no one will take these people responsible for the consequential death; but they are all figuring as the cause of death. Neelakesi accepts these exceptions; though these are considered as casual condition of death, strictly there is no moral responsibility in these cases. Why? Because their action was guided by love and affection to persons who died though they did not succeed in their attempts to save them; whereas killing for meat and eating meat are not actuated by such motive of love and affection and certainly the act is not done for the purpose of saving the animal from death.

There is another argument similar to this adduced by the defender of meat-eating. An evil spirit may attempt to take away a child whose mother clings to the baby. In this tug of war between the mother and the spirit the child may be torn to death. Is not the mother responsible for the death of the child and has she not a share in the moral responsibility? Neelakesi answers that though *prima faci* the mother is also responsible for the death of the child, certainly the motive is different in each case. The evil spirit wanted to take away the child for murdering it, while the mother struggled to save the same. Since the motive is different in each case. the moral value associated with the conduct must also be different. Hence it is not possible for you to escape the moral responsibility of killing. so long as you accept meat obtained by the process of killing the animal. Whereas the other illustration advanced by you as cause of death, cannot be considered to have any moral responsibility for death.

"Lastly, why should you take so much trouble to to defend this unjustifiable course of conduct. You yourself preach the doctrine of Ahimsa. You believe that in preaching this doctrine of Ahimsa you not only lead others to purity of conduct, but also you yourself obtain ethical purity. Your Lord, Gautama Buddha. while preaching Ahimsa to the robber chief Angulimâla weaned him from evil and made of him a gentleman of moral greatness. So he was actuated by love and charity for the several would-be victims of Angulimâla. Why not carry in your action the same principle and thus be guided by love and charity towards all human beings? Then there would be thorough consistency between your ideal and conduct. Then *your religion* will become nobler, *your conduct* will be more ethical, and your creed would be more acceptable. Your obstinacy in defending your conduct which is certainly inconsistent with your own doctrine of Ahimsa, is quite unintelligible to me, and what are you going to achieve by this obstinate inconsistency is not quite obvious."

The next stage in the debate throws Neelakesi on her defence. The topic of *tapas* is again resumed. "If self-mortification is *tapas*, and if *tapas* is the ultimate aim of religion, you might as well burn your body in fire, cast it down from the top of a hill, chop off the flesh from your body, pluck out your eyes and tongue because all these will be more effective methods of *tapas*." Neelakesi easily points out that this method of attack is merely the result of defeat. You become desperate, because you are not able to justify your conduct of meat-eating. You begin to attack *tapas* in a form which

is certainly not contemplated by us. The description of *tapas*, which you give, has nothing to do with our conception of *tapas*. For us, *tapas* does not mean self-mortification. The heart of *tapas* for us is non-injury to all living beings including one's own body by thought, word and deed. Further, the discipline of *tapas*, is arranged in different grades, suitable to the strength of the mind and body of the person willing to perform *tapas*. For us, *tapas* must be conditioned by one's own strength; for, the ethical motto for us is, *sakthithathyâga tapas*. *Tapas* does not mean search for misery and pain. The very argument which you adduce by way of criticism of *tapas*, are *en block* applicable to your own conception of Buddhahood which is to be obtained by various forms of cruelty on oneself experienced in the period of probation as the Bôdhisatva. The various Pâramithas or perfections obtained by the Bôdhisatva are full of *Atmahatya* inflicted on oneself. Hence, the condemnation of *tapas* which you so rancorously adduce is just applicable to your own doctrine of Pâramithas. You must realise that the Tuthânga discipline prescribed for the Buddhist Bikshus is not far different from the discipline of *tapas* which we accept. Even in the life of Buddha, it is said, that while he was engaged in Dyâna under the Bôdhi Tree, he was fasting for several days before finally accepting food from the hands of the female disciple Visâka; and yet you ridicule the idea of fasting included in the Jaina discipline. You forget the instance in the lite of the Bôdhisatva, where in order to appease the hunger of a hungry tiger, he cast himself from a precipice and offered his dead body as food for the tiger. If it is permissible to

undergo the various kinds of suffering contemplated in Pâramithas in order to realise Buddhahood, certainly it is equally permissible to practise ethical discipline of *Vratâs* and *Śîlas* in order to attain Siddhahood which is the Jaina ideal.

The next topic of discussion is, whether trees and plants are living? According to Jaina philosophy, the whole of the botanical kingdom is a part of the biological world, and plants and trees are classified as *Ekendriya Jîva*, organisms having one sense. This doctrine is not accepted by the Buddhists: hence it is criticised in this controversy. The Buddhist says, "if you maintain that trees have life because there is growth, certainly there is a similar growth in the case of ant-hills, hairs and nails of the human body, hence you have to admit life even in these cases, because of the presence of growth." Neelakesi answers by saying, that, in this case, there is no real growth. Plants and trees grow from inside after assimilating food and water just like animals. But, in the case of the growth of ant-hill, though it is called growth, it is really increasing by the addition to the external, of the quantity of mud brought out by the white ants from under-ground. Organic growth, is quite different from increase by external accretion. Similarly, the growth of hair or nail is by accretion at the root. Though hairs and nails are parts of living body, the growth of hair is not identical with growth in plants and trees where they sprout at the top. That the growth in the hair and nail is merely due to accretion is made obvious by noticing persons who dye their gray hair, and women who paint their nails red. After some time, it

will be noticed that the painted portion would be pushed out when there is addition to the root. The Buddhist asks why should you take so much trouble to distinguish the growth in these two cases? Why not accept that, in both cases, there is real growth? The answer is, there is a fundamental difference between the two processes. Further, abolition of the fundamental difference, would result in the confusion between the organic and inorganic world. Certainly, the living and non-living must be kept separate and distinct.

The next argument to show that plants and trees are (2)
living is, that they periodically undergo sleep by closing the leaves at night exactly like animals. This is found in trees like *tamarind* and others. The Buddhist's objection to this argument is, that only a few trees close their leaves and even there, it is not indicative of sleep. The answer is, some trees close their leaves and others do not, just like some animals close their lids and others do not while asleep. Just as you infer, in the case of animals, that when they open their eyes and move about they are awake, so also you have to infer in the case of trees, when they open their leaves in the morning. The next argument for the belief that (3)
trees are living is, that they have organic reaction, wants, and appetites, just like animals. The Buddhist points out by way of objection that there is a similar reaction even in the case of inanimate things. Wax melts and spreads at the proximity of fire. Hence reaction and growth in trees need not necessarily indicate that they are living. The answer to this objection is, that though there is reaction in the case of wax, its spreading is not identical with the growth

of trees. The behaviour of trees is exactly identical with the behaviour of animals whereas the reaction in the case of inanimate objects is quite different. A flame will grow when it is fed with firewood. This increase of flame cannot be compared to the growth of animals and trees. Trees and plants, just like animals, grow and decay. This process of growth and decay is determined by the normal age of plants and trees. Some plants are annual, and some trees live for many years. Though they have plenty of water and manure, when they reach the limit of their age, they automatically decay and die just like other animals. No amount of manuring and watering can prevent the natural decay of trees and plants; but such a thing is impossible in the case of fire. If it is possible for you to feed the flame with firewood to eternity, the flame must continue to exist as an inevitable result. This inevitable determination by the causal condition is the mark of inanimate things whereas self-determination is the characteristic of living beings. Certainly, plants and trees have this latter characteristic. Hence, by right, they belong to the animal kingdom.

Again, plants have life because they are responsive to touch just like leeches and snails; the moment you touch them they shrink and close until they realise that there is no danger from the environment, when they open their leaves just like those reptiles. This clearly proves that they are endowed with the sense of touch and are able to respond to environmental stimulus. Whenever there is a response to stimulus and a resumption of normal position after removal of stimulus, you have to admit the presence of life as the only explanation of the conduct. The

Buddhist objects to this argument by saying that you find a similar behaviour when a piece of leather is scotched by fire. That also shrinks and closes as the result of environmental heat stimulus. Are we to believe that the leather is endowed with life? The answer to this is that the behaviour of the leather is not quite identical with that of a plant which closes its leaf when it is touched. It is quite obvious. that, in the case of plants, on account of this principle they are able to resume their normal position, whereas in the case of shrunken leather, it must remain so for ever. The presence of spontaneous readjustment and regaining its normal position when the disturbing stimulus is removed is certainly the characteristic of life which is obviously absent in a torn leather. Again, plants and trees, are subject to disease and are capable of being cured by proper treatment just like animals. The Buddhist objects to this argument with the following counter-argument. Even an inanimate object, like a sword, can get deformed and may be set right with the help of a magnet. Deformation in a steel instrument, and the rectification of the same by magnetic treatment, are quite different from the diseases in plants which are cured by medical treatment. Since there is no common characteristic between the two, the analogy is quite erroneous. The blossoming of trees and flowers at the approach of spring, and their suffering at the approach of winter, are certainly indicative of their living nature. But smiling at the approach of spring, and weeping in winter, are also characteristic of the seasons, which are certainly not living. Neelakesi answers that this objection is quite irrelevant. The change of climatic

conditions is just the same as the change of seasons. The plants changing as the result of change of seasons is quite different from the change of seasons themselves. Again, it can be made out, that the plant world is living because the off-spring is identical with the parent tree or plant. The identity of young ones with the parent plants is just like the identity of calf with the cow. A she-ass will not bring forth a lamb. Similarly margosa seed will not bring forth mango tree. The Buddhist objection to this argument is in the following form. Whatever is born of a tree is identical with the tree itself and if that is the mark of life, you might as well argue that heat given out by human body must also have life, since it is born of a living body. Neelakesi's answer is: Certainly, the heat of a living body must be associated with life, though in itself, it cannot be called a living organism. Since you don't find such a temperature in a dead body, certainly, it must be taken as a mark of life.

Trees and plants must have life, because when they are cut they decay and die just like animals so maimed. But so does the skin when cut, objects the Buddhist. But, Neelakesi points out the fundamental difference between the two cases. No doubt. the skin when cut, will shrink just like the withering of the leaves from a cut tree. But in the case of the skin, even if it is left alone, it will behave like that on lapse of time; but if a tree is left alone without being cut it won't wither and die. Again, you have to infer that trees have life, because, when they are wounded the wound gets cured leaving a scar behind as in the case of a living being. This argument is objected to in the following way. A gold

ornament or a steel sword may be similarly wounded by a hard knock and the wound may be rectified by a goldsmith or blacksmith by proper treatment. Neelakesi rejects this objection by saying that the wound inflicted on a tree gets cured spontaneously and automatically, whereas a dent in the ornament or sword. must be cured by the smith by extraneous treatment. This fundamental difference makes it clear that the trees are living and are capable of spontaneously healing their wounds, whereas, in the other case, being inanimate, must be rectified by external human agency. Thus Neelakesi is able to establish the doctrine that the botanical kingdom is a part of the biological kingdom, and that plants and trees are living organisms though endowed only with one sense, viz., the sense of contact.

Next, there is a slight change in the topic. Jaina classification of organisms with one sense, or *Ekêndriya-jîva* recognises a sub-class of *Ekêndriyajîvâs*. These one-sensed organisms are very minute and are not ordinarily perceived by the senses. These are called *Sûkshma Ekêndriyajîva,* minute one-sensed organisms. These minute organisms, may be present in earth, water, air and light. Hence they are therefore classified as earth organisms, water organisms and so on. This doctrine is very often mis-understood by Non-Jaina thinkers. They falsely interpret this, in such a way as makes Jaina thought animistic.* Here, exactly, a similar objection is raised by the Buddhist critic. Neelakesi answers this mistaken criticism, by explaining

* The critics imagine that Jaina philosophy recognises the existence of soul in earth, air, water and so on: that *Achêtana*, material objects are also endowed with *chêtana*, life and consciousness. This mistake is made by even such an eminent oriental scholar as Prof. Jacobi of Germany.

the point quite clearly. When the Jaina philosopher speaks of *Pradvikâyikajîva* or *Apkâyika Jîva* what is implied is, that these minute organisms reside in earth or water. It does not mean that earth or water has life of its own; just as the name of the town may be used to denote the persons living therein, so also the place of residence is figuratively used to denote the organisms living therein. To use the place of residence to denote the living beings resident therein, is an ordinary figure of speech and, certainly, should not be interpreted as a meaningless metaphysical doctrine—that the material *Achêtana*, earth or water has a soul of its own. Such an interpretation is quite inconsistent with Jaina Metaphysics and the interpretation is entirely the result of ignorance and confusion, as to the nature of Jaina thought.

If *Ekêndriyajîva*, plants and animals and minute organisms in earth and water, are accepted as a class of *Samsârajîvâs*, then they will have the chance of being born as man some time or other. If a Jîva with one sense is born as man, then, that man also must have only one sense. The objection is met by Neelakesi by raising a similar objection to the Buddhist doctrine of the Bôdhisatva. Buddha, in order to perfect his Buddhahood, was born as various animals and birds in the previous births. If he was born as a rabbit in the previous birth, even when he is born as Buddha, he must have the limited intelligence of a rabbit and nothing more. If Buddha could be born transcending the limited intelligence of the rabbit, it is equally possible for a Jîva to be born as a man though it was something else in the past. When the behaviour of the

tree is exactly identical with that of the Sâkya, that it lives and enjoys when properly fed and manured, and that it famishes and dies when starved, why should you object to its living nature? Again, when a sleeping tree is quite identical with sleeping Sâkya, why should you believe that the latter is living and the former is non-living. Identity of behaviour must necessarily mean identity of nature, and therefore, it must be accepted that trees are living, because of their identity with the living beings. Next there is a change in the topic of discussion and Mokkala takes the Jaina Metaphysics for criticism.

Next, Mokkala begins to criticise the Jaina metaphysical doctrines of *Nitya*, *Anitya*, *Asti*, *Nâsti*, *Bhêda* and *Abhêda*. First, he takes for examination the categories of *Nitya* and *Anitya*, permanency and change. Are these characteristics mere states or modification of the real, or essential characteristics, or the accidental characteristics, associated with the real by external agency? To these alternative questions, Neelakesi answers, that they are the essential characteristics of things. If *Nitya* is the essential characteristic of the real, then the real must be an unchanging permanent existence. Being unchanging and absolute, it is incapable of producing any effect on living beings. Hence, it will not appear as an object for an experiencing agent. If, on the other hand, *Anitya* is the nature of things there would be no continuity of things and that every moment a new thing will appear, which is exactly the doctrine which the Buddhist accepts. Hence, whether reals are taken as *Nitya* or *Anitya*, there would be no possibility of experiencing the object. In reply, Neelakesi points out that this criticism is based upon imperfect under-

standing of the Jaina doctrine. The criticism will be relevant only in the case of *Ekântavâda*. One who maintains that the reals are absolutely permanent, or absolutely changing, will be subject to your criticism. But, in our case, the real is always described relativistically. The same person Brahmadatta is younger than Devadatta, and older than Yagnadatta, is an intelligible proposition; the same individual is described by contradictory objectives. Similarly the same individual may be praised, from the point of view of intellect, and blamed from the point of view of moral character. There is nothing impossible in a statement that a particular individual is intellectually great, though morally he is very low. What we maintain as a metaphysical doctrine is, that the reality is many-sided and it is capable of being described from different points of view. Hence, it is not self-contradictory to describe the real as both *Nitya* and *Anitya* so long as the points of view are different. Mokkala naturally asks what is meant by different points of view? What is the point of view according to which the thing is permanent, and what is the other point of view according to which it is impermanent? Neelakesi explains the position in reply. A thing is described to be permanent *Nitya* when you attend to its essential nature—*Anuvrittasvabhâva*. A thing is changing *Anitya* from its accidental characteristics of *Vyâvrittasvabhâva*.

If, by essential nature, a thing is permanent, and if by accidental nature, a thing is impermanent, then say, that the characteristics make the thing and do not postulate thinghood besides and beyond qualities. This objection raised by Mokkala that there is no thing

called substance apart from and independent of the qualities, is answered by Neelakesi thus. If you maintain that a thing cannot be separated from its qualities you are right. But, on account of this inseparability of the thing from its qualities, if you infer the non-existence of the thing, your conclusion is untenable and erroneous. You yourself have described Buddha as having innumerable good qualities. If you do not postulate an entity Buddha, apart from these qualities, your praising of your Lord will be meaningless. Because, there will be no one corresponding to Buddha. Again, you describe that the earth is hard, water is fluid, and fire is hot etc., and this description naturally implies substance with a quality. If there is no substance beyond the quality then your own statement would be without any significance. It is quite easy to conceive of a thing in the midst of its qualities. In the case of an ocean, the presence of water, its coolness etc., would be *Anuvrittasvabhâva* and the waves thereof will be *Vyâvrittasvabhâva*. By the former, the essential characteristic, the sea must be spoken of as permanent, whereas waves on its surface are ever changing. Similarly, the substance gold, may be spoken of as being permanent, and various ornaments made of it may be spoken of as changing modifications.

This leads to the next topic the relation between *Guna* and *Guni*, the quality and substance. If the terms *Guna* and *Guni* refer to two different things then show me the *Guni*—the substance apart from *Guna*, the quality. But, if you say that both refer to the same thing, then say that the real is one. You must either accept the first alternative or the second alternative.

You cannot say that both are true. Neelakesi answers this by saying that there is no internal contradiction in the position that *Guna* and *Guni* are different though they are inseparably present in the same real. She points out that even in the Buddhist thought, a similar doctrine is assumed. Complex human personality, is supposed to be constituted by the five *Skandas* which are different and distinct in nature and yet they are inseparable from one another as constituent elements in the *Purusha Pinda*. Similarly, the four *Aryasatyas*—*Anitya*, *Dukka*, *Asuchi* and *Anâtma*—are all associated with the same existence and yet they are spoken of as different. It is possible to associate unity and plurality in the same thing even in Buddhist Metaphysics. A similar doctrine in Jaina Metaphysics cannot be objected to. Similarly, you speak of one particular *Chitta*, an element of consciousness, as the effect of the previous one, and as the cause of the succeeding one. Here also, plural characteristics are associated with a single element. A doctrine which is accepted by you cannot be criticised when it proceeds from us.

Next, Mokkala turns to the doctrine of *Avaktavya* that the real is indescribable. If you state that the real is indescribable then you contradict yourself. Because, you describe the real even while saying that it is indescribable. But, if by indescribability, you mean perfect silence, then there is no chance for you to state your doctrine. Neelakesi points out that this criticism is based upon a mis-understanding. Your criticism would be alright if the real is to be taken as absolutely indescribable. But with us it is not absolutely indescribable. It has been pointed out above, that, from

one point of view real can be described as eternal, and from another point of view, that it can be described as ephemeral; from one point of view it is identical, and that from another point of view it is different and so on. Real is thus describable by various adjectives from various points of view. From this it is quite clear that the many-sided reality is capable of being described from various points of view. What this term *Avaktavya* really means is that you cannot describe the real simultaneously from an absolute point of view. If you waive the relative point of view, and attempt to describe the real from an absolute point of view, certainly the real must remain beyond your speech and hence indescribable.

Mokkala next turns to the doctrine of *Parinâma*, or the doctrine of modification of things. He takes the illustration, milk changing into curd. According to the doctrine of *Parinâma* the change pre-supposes an underlying permanent substance. Since the Buddhist does not accept such a permanent underlying substance he cannot accept *Parinâmavâda*. If curd is the result of milk, and if milk, while maintaining its permanency, changes into curd then there must be milk also in the curd and the curd itself would remain unexplained because there is no ostensible cause to produce it. According to this objection, Mokkala tries to establish the Buddhist doctrine of *Asatkâryavâda*, that milk must completely disappear in order to produce curd. This objection is answered by Neelakesi. According to Parinâmavâda, we believe in the existence of a permanent underlying substance, throughout the modifications. While milk and curd are all modifications

of a physical sub-stratum, which by no means disappears though there is appearance and disappearance among the various *Paryayas.* Though milk changes into curd the underlying material does not get destroyed. The physical molecules which constitute milk remain identically the same, though the mode of arrangement of the molecular structure is different when milk becomes curd. This is the meaning of *Parinâma.* But, on the other hand, according to your supposition. if milk completely dissapears wherefrom do you get the curd ? Further what necessity is there that curd should appear in the very same pot where you poured the milk ?

To this Mokkala objects that it is impossible to speak of an underlying sub-stratum behind the different Parinâmas since it is not evident to the senses. Neelakesi points out that this is a suicidal objection. In the same way, your own doctrine of Buddha may be objected to, as it is not perceptible apart from the five *Skandas.* If you say that "we do not believe in such an independent *Purusha* as an ultimate reality" then you have to accept that the wholeofthe Buddhist religion and Buddhist literature must be discarded as unreliable. For how can we believe in these if you do not believe in Buddha as a Paramârtha. Mokkala again points out that the doctrine of *Parinâma* cannot be accepted because the water poured in the pot in order to cook pulses into *Pâyasa.* completly disappears. If you maintain that pulses themselves without getting destroyed completely become *Pâyasa,* you must have a similar transformation in the case of water poured into the pot. But the water completely disappears, without

leaving anything behind as its modification. Why not you argue that the pulses completely disappear like water and a new thing Pâyasa appears in the pot? Neelakesi easily points out that this objection is based upon ignorance. Water does not completely disappear though it is not found in the pot into which it is poured. Its disappearance from the pot is due to the fact that it changes into watery vapour and escapes from the pot; that water changes into vapour and disappears, is an argument in favour of Parinâma doctrine, and that it is used to support the doctrine of complete disappearance of the cause only exhibits ignorance of the speaker as to the fact that water is changed into watery vapour.

After answering the objection Neelakesi criticises the Buddhist doctrine that the cause must completely disappear before the effect is born. If it is possible for something to appear even after the complete destruction of the antecedent condition then there can be no full stop to any series of changes. The conception of Buddhist Nirvâna as a full stop to the conditional causation *Prateetyasamutpâda* would be impossible to realise. Even after Buddha's Nirvâna, and even after Buddhasantâna comes to a full stop some new thing may appear after the complete destruction and thus prolong the series. This would mean that even after Nirvâna the Buddhasantâna will be continued in Samsâra. Hence the Buddhist doctrine of causation is not entirely free from defects.

The next doctrine taken up for his criticism is the doctrine of *Asti Nâsti*. The meaning of this doctrine is, that a thing may be described positively when it is considered in relation to its own nature, its own place, its

own time and its own mode. Similarly, it may be described negatively from four opposite points of view. With reference to this doctrine Mokkala says, "If by this you mean that a fruit which is in your hand is not the fruit of the bazaar who will question this doctrine? It is so obvious that everyone will accept it. Is this a great metaphysical discovery?" Neelakesi answers, "Is it a mistake to state a doctrine which is acceptable to all? Is it your opinion that metaphysics must have nothing in common with concrete life? You also maintain several philosophical doctrines which are quite obvious to all." Mokkala says, "When you say that an elephant is not in its stable, it may be alright during the absence of the elephant. But the statement would become false when it returns to its place." Neelakesi answers "Yes, certainly. We don't say that the elephant is not in its place for all times. When it is absent it is not there and when it comes back certainly it will be there. The statement that it is absent will have truth not absolutely, but only in relation to a specified time and place." Mokkala continues his objection. "When you say that the horns of a bull were not in existence when he was a young calf it is quite evident to every one. The horns which were not in existence formerly are present now. Hence you can certainly apply *Asti Nâsti*, positive and negative attributes, with reference to the horns of a bull. But you should prove in a similar way that the non-existing horns in the calf are describable by *Asti Nâsti*". Neelakesi answers. "Your criticism is entirely irrelevant; for the doctrine of *Asti Nâsti* is applicable only to reals. Non-existing things cannot be so described." Again Mokkala repeats his objection.

"You say from one point of view a thing may be described as existing, and from another point of view that it is non-existent. According to your own position, from one point of view a young calf, or a hare or an ass must have horns. What is that point of view according to which these animals are credited with horns?" Neelakesi answers: "You wantonly repeat the objection already disposed of. It is pointed out above that the doctrine of *Asti Nâsti* is not applicable to the case of non-existing things."

Mokkala continues his objection. "According to your doctrine, from the point of right hand, the left hand is not, and from the point of view of the left hand, the right hand may be negatived. Thus both the hands may be negated which would certainly be an absurd conclusion. In spite of your metaphysical negation, the hands will not cease to exist." Neelakesi answers: "You have entirely misunderstood the principle. What is intended here is, that the structure of one hand, is quite different from that of the other. Considered in relation to the left hand, the right hand must be of a different structure. Hence you have to admit that the structure of the left hand is absent in the other. If this distinguishing mark is not maintained, there would be no difference between the right hand and the left hand and there would be no reason to call one the right and the other left. Similarly, the distinction between *Chêtana* and *Achêtana*, must be maintained. Otherwise, there would be confusion of thought."

The same criticism is repeated by Mokkala. "If, from the point of legs, hands are not, and from the point of hands, legs are not, then both legs and hands must be

not, and man's body must be merely a trunk without limbs." Neelakesi answers this objection also as irrelevant. If the nature of legs and hands is not true as legs and hands, but, absolutely without any limitation or differentiation, then a man may be said to have four legs or four hand. It will not be possible to differentiate a man from other quadrupeds. Mokkala continues: "When you say with reference to a dog, that it is not a fox, your predication may mean that fox does not exist at all." Neelakesi answers: "Your conclusion does not follow necessarily. Negative predication may have two kinds of distinctive significance. In one case, it may mean non-existence, and in the other case, it may mean non-similarity or non-identity with another thing. With reference to a dog, if it is said that it is not a fox. it would by no means imply that the class of animals called fox, has no existence. It simply means, that the dog has not got the nature and characteristics of a fox. which is as real and existing as the dog itself about whom the predication is made."

The topic is changed. Now Mokkala begins to criticise the doctrine of the relation between name and the thing, experience and the experienced object. He criticises a doctrine which is not the Jaina view. "If you maintain that a thing which has no name has no existence, and what is not experienced cannot be real, you land your self into absurdity. There must be several things which are not experienced by you and which are beyond your vocabulary. On that score you cannot deny their reality." Neelakesi answers: "That is not what we maintain. What we say is, a thing which has a name and which is experienced by us,

cannot be dismissed as unreal. This is not the same thing as the statement which you foist on us and which is quite alien to our philosophy." Mokkala points out, "If the nature of a thing is peculiar to it and cannot be found in another thing, how do you explain iron becoming red hot, cold water changing into hot water?" Neelakesi answers: "Though the nature of consciousness is entirely distinct from that of the physical body, still you find these two in conjunction; the presence of the two together in man does not mean that consciousness loses its own nature, nor the material body acquires new nature. You have to accept that the combination of two things in relation to each other, does not mean change of their natures. Similarly, in the illustration given by you, iron and cold water, these get raised in temperature because of the combination of heat. This does not mean that they lose their own nature and acquire different character. Your illustration cannot establish the doctrine of *Svarûpaparityâga,* things losing their own essential nature."

Mokkala continues: "If by *Svakshetra,* you mean that existing here, is non-existence in another place, then how can a virtuous man who exists here performing good deeds go to Swarga, another place, to enjoy the fruits of his good karmas? When you say he is here in the world, you must admit that he cannot be in Swarga. Then he has no chance of enjoying the fruits of his good deeds." Neelakesi answers: "This is certainly a wilful misunderstanding. A person who is here cannot exist elsewhere has significance only with a particular time. The denial has meaning only in relation to a specified period and not for all times. The existence in

the world does not preclude his existence in another part altogether. His future existence in Swarga is quite compatible with his present existence in the world." Similarly Neelakesi disposes of another objection from Mokkala, that a person who performs *tapas* now, has no chance of enjoying the fruits of his *tapas*, because his existence in future, is denied. Neelakesi meets his objection by explaining *Svakâla*. "When a person exists now, the period of his existence, is his *Svakâla*, and the past and the future would be *Parakâla*. But since Jîva does not cease to exist after a lapse of time, the future itself will become its *Svakâla* and then it will have existence according to the same principle of *Svakâla*, one's own time. Hence, there is nothing incongruent in the doctrine and your objections are quite pointless."

Mokkala next turns to the principle of *Svabhâva*.* "If milk can change its nature and give place to curd you may as well believe that yarn can give up its own nature and produce in its place iron implement." Neelakesi answers: "This objection is quite irrelevant to your own doctrine. that the cause must entirely disappear before the effect is brought into existence. It has no relevancy because our doctrine maintains that while one mode changes into another mode the underlying substance maintains its identity. Hence one thing cannot change into another thing, absolutely having no relation to the nature of the underlying identity. The changes and modes must necessarily be determined by the nature of the persisting reality.

* When a particular mode changes into another mode, the former mode loses its characteristic and in its place another mode with a different characteristic appears, the underlying substance remaining the same

Otherwise there will be no order of uniformity in nature. When a seed is sown a white elephant may grow out of it. What is really an objection against your own doctrine, you falsely fling on us."

Again Mokkala continues: "If the nature of the thing cannot be found in another, then how do you explain the presence of fragrance of a particular flower in the pot in which the flower is put?" Neelakesi points out that this is the result of a temporary transference of fragrance, which is the genuine characteristic of the flower, to the pot by mere contact. Fragrance, which is temporarily present in the pot, will disappear in course of time completely. Hence it cannot be a characteristic of the pot also. Next, Mokkala criticises the Jaina conception of Moksha as narrated in Jaina cosmology. "If *Mokshasthâna* or heaven refers to a place, however eminent it be as a place, it cannot be different from any ordinary space, a dog kennel or a hell. These latter cannot have any merit merely as a definite situation in the scheme of cosmology. Similarly, the place called heaven; what is its peculiar merit which is not present in other localities, on account of which it is to be considered great and pure?" Neelakesi answers this by retorting in the same strain. "Buddha's residence Mahâbôdhi is just a place like our Mokshasthâna. The reason for which Mahâbôdhi is held to be a sanctified locality, is just the same reason for which our heaven is held to be a sanctified place."

Mokkala says, "According to your own doctrine a soul which reaches heaven cannot come back to *Samsâra*. What is the peculiarity of heaven which prevents

re-birth in the case of those who reach the place?" Neelakesi's answer:—"This is not due to the place. Re-birth in *Samsâra* is the necessary result of Karma. The soul which reaches heaven or Moksha does so after complete annihilation of karma. This annihilation of karma puts an end to re-birth in *Samsâra*. Hence you are not right in suggesting that the place called Mokshasthâna prevents re-birth."

Mokkala continues:—"The liberated soul after attaining salvation reaches Mokshastâna according to your doctrine. But this Siddha still has consciousness. He is conscious of himself and the other world. And then how can you say that he is free from karma?" Neelakesi answers: "The presence of consciousness and *Gnâna* is not necessarily an indication of *Karma-bhanda*. The liberated Âtma which is free from karma may still be associated with *Gnâna* which completely transcends the knowledge brought about by sense-perception. The latter is conditioned by karmas whereas the former is the result of the destruction of all karmas. Hence you are not justified in infering that wherever there is Gnâna there is Karma. It is because of this false doctrine you describe Nirvâna as complete annihilation of personality and Atma." Mokkala similarly raises frivolous objection against Omniscience. When Neelakesi explains the nature of *Kevala Gnâna* and differentiates it from the ordinary knowledge obtained by sense perception, that this metempirical knowledge is infinite and is capable of comprehending the infinite world and that it is brought about by breaking all the barriers of karma which prevented this self luminous spiritual experience, Mokkala completely feels

disarmed and acknowledges defeat at Neelakesi's hands. Neelakesi smiles and says, "Are these the arguments employed by Kundalakesi when she defeated the Jaina teacher Nâthagupta?" Mokkala confesses his inability to maintain his position against Neelakesi's attack. He turns her attention to the very fundamental source of Buddhist doctrines. She is asked to meet Gautama Buddha himself at Kapilapura and obtain from him a satisfactory answer to the several questions for which Neelakesi demands an answer. Thus ends the great debate with Mokkala.

CHAPTER V.

Buddha Vada.

Neelakesi goes to meet the founder of Buddhism in his place Kapilapura. According to the description given in the book, Kapilapura is situated on a sea shore. which fact is sarcastically referred to by the author, as a convenient situation to get enough fish to eat. In describing the town, pointed attention is drawn to the fact of numerous meat-stalls and slaughter-houses, to meet the incessant demand from the Buddhist public. The place of residence of Buddha is described to be a castle, to be consistent with his own princely status. Neelakesi deplores the attitude of Buddha who preaches Ahimsa without condemning meat-eating. She points out that Buddha himself, as represented in the Jâtaka Tale, implicitly accepted the doctrine of *Kâranâthpâpam*. which doctrine is zealously contested against by his followers. The Jâtaka Tale, referred to here, is the story of the Serpent Dhrishti Visha. According to this story, Buddha was born in one of his previous births as a serpent which would kill others by mere sight. When he was dragged on cruelly by a hunter who caught hold of him, the Bôdhisatva, out of mercy, did not open his eyes, lest the hunter would die instantaneously; thus closing his own eyes, he suffered death at the hands of the hunter. This conduct of the Bôdhisatva, is a distinct illustration of the doctrine of *Kâranâthpâpam*; though the Bôdhisatva did not intend to kill the hunter, he avoided even indirect death of the hunter, which would

result by opening his eyes. This principle which he accepted by his own merciful conduct here, deserves to be extended to all living creatures, and if so extended, certainly the Buddhists must avoid contributing to the indirect death of the animals, which is the inevitable result of their own conduct. Neelakesi enters the castle and meets Lord Buddha himself. She finds him there seated on a pedestal in the midst of his congregation. There, he is preaching to his disciples the three Pitakas, Sûtra Pitaka, Vinaya Pitaka, and Abhidamma Pitaka. He has been expounding the *Panchaskanda* and their momentary nature. Though, from the ultimate point of view, there is no soul, from the *vivahâric* point of view, soul must be accepted. The ultimate reality is beyond description, *Avâchya*. Beyond the momentary existence of the *Skandas*, there is no ultimate reality. Everything is *Soonya*. These are some of the doctrines expounded by Buddha to his disciples. Neelakesi entering the audience hall, requests Buddha to give an exposition of his fundamental doctrines, in order to give her an opportunity to examine them and criticise them. Accordingly, Buddha describes the fundamental doctrines as preached by him. The ultimate realities are the five *Skandas*, *Rûpa Skanda*, *Vêdanâ Skanda*, *Vignâna Skanda*, *Sagnâ Skanda* and *Samskâra Skanda*. These are further sub-divided into various kinds. *Rûpa Skanda* is only of one kind. *Vêdanâ Skanda* is of three kinds. *Vignâna Skanda* is of six kinds. *Sagnâ Skanda*, similarly, is of six kinds. *Samskâra Skanda* is divided into *Kusala* and *Akusala*, which together form twenty different kinds. These are the main categories in my philosophy. All the physical objects otherwise called

Ashtaka, belong to the class called *Rûpa Skanda*. What is the nature of Ashtaka or a physical object? Ashtaka is an aggregate, consisting of the four *Bhûtas*. earth, water, air and fire, with four sense qualities. Varna, Rasa, Gandha, Sparsa (Colour, Taste, Smell and Touch). A mass made of all these eight elements is. what is known as Ashtaka. These eight elements constitute the aggregate and are inseparable from one another. They together appear in one moment, and together disappear at the next moment, according to the momentary nature of reality. The sense elements of Colour, Taste, Smell and Touch are associated with the four *Bhûtas* in the Ashtaka. Of these, the earth element has the attribute of hardness, water fluidity. fire heat. and air circulation. These are the respective qualities of the four *Bhûtas* which are the ultimates. Again these four *Bhûtas*, have respectively four different kinds of action or Karma.

After explaining *Rûpa Skanda*, the nature of the *Vêdanâ Skanda* is taken up for expounding. *Vêdanâ Skanda* means the element of feeling. It is of three kinds, *Sukha vêdanâ*, the pleasure, *Dukha Vêdanâ*, the pain, and *Sama vêdanâ*, the neutral feeling. These are respectively caused by the three kinds of Samskâra. Kusala, right conduct, Akusala—wrong conduct,—and Samasamskâra—neutral activity. *Vignâna Skanda*, or element of knowledge, is of six kinds. The five sense-experiences together with Manas, form the six *Vignâna* elements. For the very same reason there are six kinds of *Sagnâ Shanda*. Lastly, the *Samskâra Skanda* are mainly of three kinds Mânasika, Vâchika and Kâyika, action according to thought, word and deed.

Besides these main divisions, activity is further capable of being sub-divided into various heads, according to right conduct or wrong conduct, Kusala and Akusala. These five Skandas again have this characteristic that they appear together and get destroyed together in a moment. Their behaviour is analogous to the flame of a light, a kind of Ashtaka Pinda. Here also, the eight elements, by momentary appearance and disappearance. maintain the continuity of the flame. Similarly, the five Skandas, by momentary appearance and disappearance maintain the series and produce appearance of continuity of things in the world. Besides these constituent elements—the Skandas—there is no such thing as a persisting thing. The idea of permanent substance, is due to ignorance of the nature of the reality. When you bend the fingers of your hand, you give it the name fist. But, where is the substance called fist apart from and independent of the five fingers? When you assemble the various building materials into a structure, you give it the name of house. But. where is the house apart from the building materials? To talk of a fist, apart from fingers, and to talk of a house apart from building materials, is to exhibit one's own lack of intellectual penetration into the nature of things. Similarly, apart from the five Skandas which constitute the Purusha, we do not accept the existence of any independent reality called Âtma. These five Skandas, which constitute the reality, are intrinsically characterised by the following, Anitya. Dukha, Asuchi and Anâtma. These are momentary and vanishing; these are by nature painful and impure, and they are devoid of any underlying sub-stratum called Âtma. One who realises

the true nature of reality, will be free from evil, escape from Samsâra, and will obtain Môksha, Nirvâna. This, in short, is our creed of philosophy and religion. Hearing this exposition of his philosophy by Buddha, Neelakesi begins to examine the same critically in detail.

"You compare the *Pancha Skandas* to the five fingers which constitute the fist when closed, and to the building materials used to raise a house. But, still your analogy is incomplete. In the case of the five Skandas, you say, that they are inseparable, that they must die together and be re-born together. But this characteristic is absent in the case of the five fingers or the building materials. These latter are separable from one another, one element may get destroyed without the others being destroyed. But, in the case of the Skandas, which are distinct from one another, and yet which are inseparable from one another, you have to postulate some kind of force or a cohereing principle which keeps all the five together in a cluster whether they get destroyed, or whether they are re-born. Without such a postulate, the group appearance and the group destruction of the five Skandas which are in themselves distinct, would remain unexplained. Hence, in order to clearly explain the behaviour of the Skandas, you have to postulate an underlying permanent substance as the sub-stratum for these five Skandas, and that is exactly what we call Ātma, of which the five Skandas would be related as different Gunâs to a single Guni, the qualities inhering in the substance. You yourself maintain in describing four *Bhûtas*, that they have their respective qualities and their actions. How can you talk of quality and action apart from a thing to which the quality and

action would belong? You speak of earth being hard and inert; hardness and inertia must necessarily pre-suppose something possessing these characteristics. Similarly, the elements *Vêdanâ Skanda*, *Vignâna Skanda*, *Sagnâ Skanda* and *Samskâra Skanda* must pre-suppose a consciousness being capable of having these experiences. When you are prepared to admit the existence of earth associated with the characteristics of hardness and inertia, why do you fight shy of an exactly similar category, Ātma associated with the elements *Vêdanâ Skanda*, *Vignâna Skanda*, etc.? Do you say, "We do not recognise the existence of any substance beyond the quality and action even in the case of the four *Bhûtas*; similarly we are not bound to accept the existence of an Ātma in the case of these *Skandas*" "Even if this is granted for argument's sake, still there is a problem. You speak of quality and action in the case of each *Bhûta*, earth, water, fire and air. In each case, you deny the substance. Then, what is the exact relation between the quality and action? If action is the behaviour of the quality, then practically the quality becomes substance, and action becomes its quality. The relation between the two is just the relation between the Guna and Guni which you are not willing to accept."

Buddha challenges Neelakesi to point out what is this wonderful thing called Guni apart from Guna? "Show me the Jîva or Ātma apart from Gnâna. Neelakesi points out that non-existence cannot be inferred from inseparability of the same from its Gunâs. The fact that the Guni cannot be had apart from Guna, is no ground for the inference that the Guni is unreal. To

explain human behaviour both in knowledge, feeling and action out of the four Skandas, *Vêdanâ Skanda*, *Vignâna Skanda*, *Sagnâ Skanda* and *Samskâra Skanda*, it is quite necessary to postulate the existence of a consciousness, an Ātma whose characteristic is thus analysed into the four Skandas emphasised by you. After emphasising that the postulate of Ātma is quite necessary for the understanding of the human personality, Neelakesi begins to examine the nature of physical object according to Buddhism. The physical object, technically called Ashtaka, is an aggregate mass of eight distinct elements, the four *Bhûtas* and the four sense elements. Of the four *Bhûtas*, some are by nature contradictory, and cannot exist together such as fire and water. To talk of an aggregate mass of eight elements, some of which are incompatible with one another, would be untenable. Further, to maintain that these will all be present together inseparably would naturally imply this :—Earth perceived as real must contain in itself implicitly the other three *Bhûtas*, air, water and fire. Similarly, in the case of water which must contain the other three *Bhûtas*. According to this principle, the implicit water element must contain the other three *Bhûtas*, and the element implicitly present in this, must also contain the other three, and so on, *ad infinitum*. Such a description of reality, that one contains implicitly the other three and each of these again implicitly the other three and so on, would reduce the argument to absurdity. This would undermine the very foundation of knowledge which is based upon differentiation of things in nature, and apprehending them as such in knowledge. Again the inseparable, co-existent, incompatible elements in the

same thing, may result in mutual destruction and the ultimate result will be nothing—Nihilism.

Though the four *Bhûtas* are inseparable from one another in the Ashtaka, they may be differentiated from each other according to the dominant element present therein. Thus what is called earth has the earth element as the most dominant factor, and the other three being in subordination to this. Similarly, in the case of water, air and fire. Neelakesi says:—"Even this explanation won't do. Small quantity of water associated with the large mass of earth will get absorbed and disappear. Small quantity of fire in association with water will get completely extinguished; and small quantity of water in association with great fire will get evaporated. Thus there will be no chance for the elements existing together in a common mass of aggregate without mutual destruction. Thus your doctrine of Ashtaka that it is made of eight different elements co-existent together as an inseparable congregate, is impossible to conceive. When the different elements of Rûpa Skanda are found to be incapable of existing together, it is still more difficult to think of the association of Rûpa Skanda with the four conscious elements such as Vêdanâ Skanda, Vignâna Skanda etc. Rûpa Skanda is what is perceptible by the senses. And the four Skandas relating to consciousness are distinctly Arûpas and not evident to the senses. Then, how can you think of a combination of the Rûpa and Ashtaka Skandas? You might as well speak of the footprints of a jumping frog left in space."

"If knowledge leads to action, and if action leads to feeling of pleasure or pain, you must admit an inter-

connection between the three and this connecting thing is just what we call Ātma. But, if you maintain that these elements are unconnected with one another, then it is not necessary to believe that you must know before you act, and that you must act before you experience the result of action in the form of pleasure or pain. Action, may appear without knowledge, pleasure and pain may appear without action. Hence your statement that 'knowledge leads to action and action leads to pleasure and pain' need not necessarily be true."

"You speak of six kinds of Vignâna Skanda. Of this, only one can be at the focus of attention. What becomes of the others? How can you speak of these five when they are not present in consciousness? If it is said that these are submerged below the threshold of consciousness, how are they preserved in this latent form? If it is maintained that they are destroyed, then they can never appear again. The presence of the five kinds in a latent form below the threshold of consciousness, is intelligible only on the supposition that there is a persistent Ātma which serves us as a sub-stratum for all the Vignânâs where one kind alone rises uppermost according to the context. You explain the appearance of Gnâna, as a result of contact of the objective stimulus with the corresponding sense-organ in the body. You even mention the simile of sound which is produced by striking a drum with a stick. According to this explanation, knowledge is the product of two different physical entities coming in contact with each other. If the contact of the external stimulus with the bodily organ is the adequate condition for the appearance of sense knowledge, then all the

six kinds of Vignâna must occur at once for the simple reason that the adequate stimuli are always present in the environment, and the sense organs of the body are also present together. Under such circumstances, why should only one be present at the focus of attention and the five being submerged below the threshold of consciousness? If you say that the appearance of one is determined by a particular interest or desire towards that object, then there must be similar desire in the other kinds of submerged Vignânâs. Hence, there is no reason why one should be present in isolation exclusive of the other five, when all have similar relation to the respective determinants. If, on the other hand, it is maintained that there is only one determining interest for all the six Vignânâs, and that it produces relevant Vignâna at the appropriate moment, then this persisting interest which plays a different role at defferent context, is exactly the same as Âtma which is accepted by us as the necessary condition of knowledge. The only difference is in name. If you say that it is inconsistent with your own doctrine of Kshanikavâda then you cannot explain the occurrence of Gnâna without this category of interest. If you reject the persisting entity called interest, and if you stick to the doctrine of momentariness of Kshanikavâda, then it is impossible for you to explain any occurrence in consciousness. For example, while milking a cow, if every drop of milk vanishes the moment it falls in the vessel, then there is no chance of having any milk at all in the vessel. Since there is no chance of getting milk under such conditions, there is much less chance for obtaining curd, butter, butter-milk etc."

Again, "you say that Ichcha or the relevant desire is the causal condition of Gnâna. Then, this must be antecedent to the effect, Gnâna. If this Ichcha is antecedent to Gnâna, wherefrom is it obtained? If it arises from the body, then you derive it from the material Achêtana thing. How can a conscious element Ichcha be produced from an Achêtana material? If you maintain that Ichcha is a conscious element. and as such obtained from consciousness, you will have a preposterous doctrine. While maintaining that consciousness is produced by Ichcha. you have to produce Ichcha itself from consciousness. But, if you say, that it is not produced by consciousness as Gnâna, but by consciousness as Ichcha itself, then the problem is not answered. It is merely transferred to this antecedent Ichcha, and this again to another antecedent of its own, and thus you will have an infinite regress which is no explanation. Since there is no satisfactory account as to the origin of Ichcha, its reality cannot be established. The result is no Ichcha. consequently no knowledge. and consequently no action. and thus everything must end in *Soonya*—Nothing. In order to avoid all these difficulties, you postulate Ālaya Vignâna as the basis of the several kinds of Gnânâs, the one at the focus and the five below the threshold. This Ālaya Vignâna, postulated by you, in order to explain the six kinds of Gnânâs is again a different nomenclature for the entity postulated by us as Ātma. This Ālaya Vignâna postulated by you cannot itself be a momentary existence, for, then it will not function as the basic principle for the six kinds of Gnânâs. It would also be inconsistent with your doctrine that knowledge is born of the contact between the body and the object.

In order to avoid persistent Ālaya Vignâna if you reduce this also to the effect of contact of the body and the physical object, then your position is indistinguishable from that of the Chârvâka. For him also, knowledge is the result of the combination of the four physical Bhûtas. If you maintain that the contact of the body with the physical object is sufficient causal condition for the production of knowledge, you must be able to obtain a similar result when there is a similar contact between the physical object and a dead body. If you reject this objection, on the ground, that the contact must be with the living sense-organs of the living body in order to produce knowledge, and if you maintain that the dead body cannot give rise to knowledge just as no sound can be produced by a torn drum, then you have to explain what you exactly mean Jîvithêndriya or living sense-organs. If these living sense-organs and the Ālaya Vignâna which is the basis for these are considered to be distinct entities from the body itself, then you are unconsciously postulating a category of Ātma, though you are not willing to accept the name. If, on the other hand, you maintain that the Ālaya Vignâna and Jîvithêndriya are identically the same with the body then you cannot escape Lôkâyatha point of view. Unless you interpret the category of Ālaya Vignâna in terms of Ātma, it cannot serve as a basis for knowledge. But, then you cannot maintain at the same time your doctrine of Ālaya Vignâna and Nairâtmavâda."

According to the Buddhist doctrine of sense-perception, smell, taste and touch, are produced by the actual contact of the objective stimulus with the corresponding sense-organs. In the case of sound and

vision, no such contact is postulated But Neelakesi points out that even in the case of the ear, it must be maintained that sound is the result of a similar contact of the ear with the external stimulus. She explains her position by bringing in an argument which appears to be quite modern and scientific. In the case ot the eye, the sensation is almost instantaneous. But, in the case of the ear, its stimulus takes certain duration to reach the ear before the sensation of sound is experienced. This is quite obvious, says Neelakesi, when you observe a washerman washing his clothes at the other end of a tank; you don't have at once the visual and sound sensation. You perceive sound much later than vision, which clearly implies that the interval is due to the time taken by sound stimulus to travel from the place of its origin to your ear. You are able to distinguish from sound. the distance of its origin. You can say whether it comes from near, or far off, you can determine its direction. whether it comes from your right, or left, or from tront. or back; all these characteristics you can discern only because of the nature of the sound stimulus. Hence, sound must be analogous to perception of temperature or touch, and both must result from external stimuli. Further, this method of explaining sense-perception is incompatible with the metaphysical doctrine of Kshanikavâda. The contact of stimulus with the bodily sense-organs must necessarily pre-suppose certain time duration. however short Only if this is granted. the sense-perception must occur as a result. For otherwise, the causal condition will disappear, and there is no chance for obtaining the sense-perception produced by such contact.

According to Kshanikavâda, not only sense-perception is impossible, no kind of knowledge can be had at all. Take the case of your name. Who will be able to pronounce the whole name if Kshanikavâda is true? The moment the first letter is sounded it will die out before the next letter is pronounced. Hence there is no chance of pronouncing the whole name of all the letters together. If he wants to make sure of the first letter then he will be repeating the same sound till eternity; for he will have no scope of pronouncing the next keeping the first intact. If it is not possible for any one to pronounce a single name, how is it possible to read your Sâstras propunding the very same doctrine of Kshanikavâda? You modify your Kshanikavâda and say, though the five Skandas are momentary in existence, and though no persisting entity called Jîva is accepted from the absolutely real point of view, still such an entity must be assumed from the vivahâric point of view, for practical purposes. Admission from vivahâric point of view, is merely a polite way of denying the reality ot such a category. Your own existence then, must be admitted from only vivahâric point of view, and not from the real point of view. To speak of Buddha himself as a Deva, and to worship him in that name, would be an act of ignorance.

You maintain again, that Sabda has no meaning and reference to objective things; and yet you preach the three Pitakas, your Sâstras consisting of Sabdas. To be consistent with yourself, you have to maintain that the Sabdas which constitute the three Pitakas can have no meaning and can have no reference to real things. This would mean that you are preaching words

which have no meaning and your disciples learn the very same nonsensical sounds.

Neelakesi next demands a clear exposition of the six kinds of Sagnâ Skandas. The six kinds of Sagnâs are next enumerated. Just like Vignânâs, these Sagnâs also are six in number, being related to the eye, the nose, body, ear, tongue and the Manas. Thus the Sagnâs and the Vignânâs appear to be related to the same object of sense-perception. If the object for both is the same, then why talk of two different things as Vignâna and Sagnâ? But, if the objective elements are different, though present together in the same thing, then the objective element of Sagnâ will not be apprehended by Gnâna, because the latter will have its own objective element in the things. In this case. there is no chance for Gnâna to apprehend its proper objective element in the thing, because the thing will disappear the moment it is apprehended by Sagnâ. But if you maintain that Gnâna can also have its own apprehension of its adequate stimulus, then Sagnâ and Vignâna must appear together: but it is not so according to your own position.

Neelakesi next takes up for criticism, the classification of Samskâras, or moral conduct. Moral conduct is classified into three main heads. Killing. theft and lust — these three pertain to the body. Falsehood, backbiting, harsh words and useless speech, these four are related to speech. Desire. anger and false faith. these three are related to mind. Thus evil conduct, which is of three main heads, Kâyika, Vâchika, Mânasika is of *ten different kinds*. These ten kinds of bad conduct are morally condemned according to the Buddhist ethics.

Neelakesi points out, that, among the ten evils which are to be avoided, drink and avarice do not find a place. As regards evil in thought, it is maintained that desire is sinful. " If desire is considered to be an evil, why do you equip yourself with all the paraphernalia characteristic of the Buddhist Bikshus, such as umbrella, sandal, begging bowl etc. ? You condemn desire and yet you acquire all these things. In the same strain, you may argue that there is no desire, even on the part of a rich house-holder, possessing all luxuries. The real truth is, that desire is not in itself, an evil. Its moral value depends upon the object desired. Desiring good, must be good, and desiring bad, must be bad. Instead of this truth, you maintain that desire is bad in itself. A pious Buddhist, may desire to accept you as his Lord, and desire to believe in your religion as truth. If your doctrine is true, desire in this case also, must be an evil to be avoided. You consider Krôda, anger, as an evil in thought. But you leave out other Mânasika evils such as Mâna, Mâya and Lôba. If anger, Krôda, is to be avoided there is equally good reason that the others also must be avoided. You have shown by your own conduct, that you condemn Mâna (self-conceit). When a king, out of self-conceit, would not pay obeisance to you until you accept his challenge of bending his bow, you accepted the challenge of " bending the bow " and discharged an arrow therefrom, thereby constraining him to accept you as his Lord, by casting away his self-conceit. Similarly, you removed the self-conceit from your own friends and relatives by performing miracles through your powers, *Yôgic Riddhîs.* Similarly, in order to cure the evil of Lôba or avarice,

you went to the house of a miser to beg of him cakes, while he was eating his cakes in secrecy. What you yourself condemned as evil, you forget to include in the list of evils given in your code of morals. What you call false faith is not quite evident. If you merely state that your faith is true faith and all the rest false, then what you call false faith, is the result of mere prejudice. If, on the other hand, right faith is that which is based on ultimate truth, and wrong faith is opposed to this, then everyone will accept that false faith should be avoided. In this latter sense, you yourself preach false faith. For your Kshanikavâda will be in conflict with your own statement that you were born in a former birth as a hare. Speaking of an underlying identity during a period of two different births you preach Kshanikavâda. Of these two doctrines one must be true and the other must be false. Obviously, if the first is true, then the second must be false."

"You mention four kinds of evil speech, as things to be avoided:—untruth, back-biting, offending words, and useless words. Barring these four, every other form of speech is accepted as good. Then talking scandal about a person, may be truth-speaking. Instead of back-biting, you may insult a person to his face. You may offend an individual, though you do not use harsh words. All these courses of conduct which are ordinarily considered to be undesirable, would be outside the class of evil conduct, according to your own definition of moral evil. According to your philosophy, any object in the world is but an aggregate of eight elements besides which there is nothing called a thing. Yet, when the thing is referred to by the name, it would be

an instance of false speech, since the word is used when there is no corresponding object referred to by the name. Your peaching philosophy itself, would be a case of speaking untruth. There are many courses of conduct which are as bad as killing, and yet you don't condemn them. Instead of oneselt killing, one may incite another person to murder, which is as bad as murder; and yet you admit killing only as Kâyika evil which would be applicable only to the actual deed of murder. If you say that useless speech is evil, then you have to maintain that speech with utility must be good. The course of conduct dictated by motive of selfishness and utility must come under acceptable course of conduct. Killing, theft, and lust, are described as evils in deed. How can you have these evils in deed, without a corresponding motive in thought? Hence the classification has no justification since the deed must necessarily pre-suppose the corresponding desire as motive. Why do you restrict evil in deed only to these three kinds? Are there not many other evils in deed, such as throwing thorns on the high way, destroying temples and sacred places? These are as much evils in deed as those condemned by you? Your definition of killing that it must satisfy five conditions would practically mean that there would be no evil of killing in the world because there would be no case of satisfying all the five conditions."

"The five *angas* of killing, as enumerated by you, are (1) that it must be a living being (2) it must be known to be a living being to the person who kills (3) there must be the intention to kill (4) there must be the act of killing and (5) as a result of this act,

the animal must die. Unless these five *angas* are present together, there can be no killing. It would be clear, therefore, that there can be no sin of killing as these five can never be found together. According to this definition, it would be no murder to kill a stranger under the impression that he is your enemy. If it is necessary to have all these five aspects to constitute the sin of killing, then why is it that King Kâlaha, when he attempted to attack the Bikshu Kshântipâla, was swallowed up by Avîchi hell? This story, indicates. that even the thought is sinful. That is certainly the proper attitude to be taken in the matter of killing, theft. and lust. One who has the intention of committing any one of these three, but could not realise his object for lack of opportunity, must be considered to be guilty of the act morally. Whereas, according to your elaborate definition of murder, every actual case of killing can be shown to be exempted from such a definition. Then. you say that mere enjoyment will not produce any karma. This is a dangerous doctrine. For, you can maintain, that drinking and whoreing, since they are mere enjoyment, cannot be condemned as moral evils. You can walk away with somebody's property under the mistaken impression that it is your own, and it will be no theft. Similarly, you can have sexual intercourse with some woman, not your own wife, with the belief that she is your own wife." All these exceptions are pointed out in order to prove the defective conception of moral ideal enunciated by the Buddhists. Thus far the criticism of the five Skandas.

Next, the four Āryasatyas are examined by Neelakesi. "You maintain that everything is painful, "*Sarram*

Dukkam." Technically, this would mean the other three Satyas are also Dukkas. Then, there will be only one class of Aryasatyas, that everything is Dukka. While preaching that everything is Dukka, you talk of three kinds of Vêdana, pleasurable feeling, painful feeling, and neutral feeling. If everything is Dukka or pain, what justification is there for speaking of pleasurable feeling, and neutral feeling? The doctrine, that "Sarvam is Dukka," must imply that all karmas must be sinful. There can be no *punya karma*, good action, for, if there were any such, its result must be happiness and not misery. When all is misery, it must be the fruit of sinful karma and that is the only kind of karma found in life. If that be so, what is the use of preaching Dharma to others, if there is no chance for any good action taking place? Hence, "*Sarvam Dukkam*" doctrine, ends in self-contradiction. Similarly, the doctrine of "*Sarvam Asuchi.*" If everything is impure, what is the meaning of wearing garlands of flowers, and using scents and sandal paste. If everything is impure, these will not be different from filth. You say "*Sarvam Asuchi,*" and yet hold that your scriptures and the code of morals and what you eat are all pure. Is this not wanton indulgence in contradiction? Your disciples, ignorant of the significance of this doctrine "*Sarvam Asuchi,*" find fault with us for saying that it is no use trying to purity the body, for bodily purity is no purity, and the body being by nature impure, can never be purified permanently. If nothing is pure, then religious discipline will not lead you to any path of purity. Hence it is no use to practise it. If there is no real difference between the scented sandal and dirty filth, why is it that you prefer

the former and reject the latter? And then you say "*Sarvam Anitya*," everything is vanishing, and has only momentary existence. This would also formally reduce all categories to one class of '*Anitya*.' Your metaphysical doctrine "*Sarvam Anitya*" is contradicted by the behaviour of men in society. The Buddhist interpretation of the doctrine of "*Sarvam Anitya*" would mean that at every moment your property and other possessions get destroyed, but people lament the loss of their property only when it is confiscated by the King, or carried away by a robber, or destroyed by fire. No one believes in the loss of property as a result of this metaphysical doctrine. If "*Sarvam Anitya*" is true, there is no meaning in offering religious worship or practising charity towards the needy. Your own suffering as Bôdhisatva in previous births, will be equally aimless and absurd, if *Kartha*, the actor of good, is not *Bôktha*, the enjoyer of the fruits thereof; is it because of the consciousness of this that you made a gift of your own sons as slaves without any compunction of consciousness? Is it because there is nothing which you call your own, that you did not care for the lamentations of your wife when your sons were gifted away? You talk of love and mercy to human creatures, and your mercy is often misplaced. When it is pointed out, that, according to your Kshanikavâda. there can be no society of human beings, no human personality. no Scripture, no action, and no fruit thereof, you try to meet these objections by postulating what you call Santâna, a series of conscious states and Vâsana, a kind of inter-connecting link between the various elements of the series. But the Santâna and Vâsana are in direct

conflict with your doctrine of *Anitya*. Again, you talk of "*Sarvam Anâtma*." You maintain that, neither in the objective things, nor in human personality, there is any persistent entity; and yet, you accept, from vivahâric point of view, some kind of Jîva or Âtma. This, also, is self-contradiction. If you say that the name Âtma is merely a conventional one for Santâna itself, then the series cannot be called Âtma or Jîva. You say, that you deny Âtma from the absolute point of view, and concede its reality from the vivahâric point of view, then you adopt the line of argument characteristic of Anekânta Vâda which means that you summarily quit your own point of view. It is impossible for you to explain Pratyabhigna experience without postulating some kind of persisting Âtma. Pratyabhigna-recognition of former experience—must necessarily imply the common entity, from the time of past experience upto the present moment when recognition appears in consciousness. You cannot dismiss recognition as merely illusory. To dismiss it as Brânthi knowledge, would be inconsistent with your own words, "I was born as a hare in a former birth etc."

Next Neelakesi explains that reality must be explained by its *Nâma*, *Sthâpana*, *Dravya* and *Bhâva*, (name, image, substance and mode respectively). The Buddhist identifies reality with the last Bhâva or modification. He does not recognise the other three having any relation to reality. Neelakesi tries to establish that by these three factors also the reality of Âtma can be inferred. Taking name and its relation to the thing, Neelakesi emphasizes the fact that, only in the case of an existing thing, a name can be given. Hence the

name Jīva must be interpreted existentially as referring to a real thing. To this, you raise an objection by saying that, similarly, the name of *Akâsâ Pushpa* must be given existential import. But, what is the real object corresponding to *Akâsa Pushpa*? Neelakesi answers:—The name which has an existential import, means a primary name. *Ākâsa Pushpa*, is only a secondary name, obtained by combining two primary names *Ākâsa* and *Pushpa*, each of it has its own direct reference to a corresponding real. Hence, your objection based upon a secondary compound name, is pointless in the case of the primary name. The compound names may refer to such chimera; while the primary individual names must be interpreted existentially. The name Ātma, being such a primary individual name, has an existential import. Similarly, its reality can be inferred from its nature and form as revealed by introspection. If you deny the reality of Ātma, then what right have you to maintain your own reality as Buddha? If you say that even in the case of Buddha, the reference is only from the *vivahâric* point of view, and that there is no real Ātma even in the case of your own personality, what becomes of your own religion and Scripture? How could these escape unreality and illusoriness when their source itself is dismissed as unreal? Thus, the doctrine of the four Satyas, the five Skandas, and the momentariness of things, all these disappear at the approach of critical reason. What more have you worth presenting and worth believing? In spite of defects in these doctrines, Buddha says that everyone must respect his moral discipline, and the path of salvation which certainly must be accepted by all.

Neelakesi points out even here, that Samsâra and its cause, Môksha and its means, can have no meaning to one who maintains Kshanikavâda. All these will have to disappear as vanishing unreals and the so-called glory of your path will be unfounded. Nevertheless, Neelakesi wants to know what is meant by Samsâra and Môksha? Samsâra means a series of development similar to the life of a plant beginning with a seed right to the full-grown plant. This continuous development from seed to plant, is given as an analogy to series of Samsâra, and just like a seed which is burnt will not sprout and grow into a plant, so also Môksha means putting an end to the seed of Samsâra and thus ending the series itself. Karma and Karmaphala, action and its fruit, are similarly explained analogically. Though you talk of Karma and Karmaphala, you don't believe in the existence of an actor, or an enjoyer. According to Kshanikavâda, you maintain that everything is vanishing, and yet you praise moral discipline of Vratas and Sîlas and you praise charity and love. Of what avail are these if there is no Âtma? You speak of a good action leading to a happy result, and bad action leading to evil and pain. This talk of Karma and its fruit, would be meaningless, without postulating a persistent Âtma who is responsible for his action and who is bound to enjoy the fruits of his action. You say that such postulates are not necessary. Without such persistent entity, the series itself is sufficient. In a particular Chitta Santâna, (the series of consciousness) if there is an element of good, it will lead the series to happiness, if there is an element of evil, that will inevitably lead to pain and

misery. This behaviour of Pancha Skanda is quite analogous to the behaviour of Ashtaka aggregate. If you have two pomegranate seeds, one coated with black shellac, and the other with the red shellac, and if the seeds are planted in the ground, they grow into two pomegranate trees. The seed coated with black shellac produces black flowers in its tree, whereas the other has red flowers. The black shellac and the red shellac exactly correspond to bad element and the good element in the Chitta Santâna which karmas produce as their respective fruits of misery and happiness. Since Samsâra and its attendant misery or happiness, are fully explained in this form, it is not necessary to postulate Ātma. Pancha Skanda series or Purusha Santâna, if associated with Kusala or good conduct will go to heaven, and if associated with Akusala or evil conduct will go to hell. In the case of the seed, there is nothing beyond the Ashtaka Pinda. The eight elements constitute the seed. and there is nothing more. Similarly, in the Purusha Santâna, there is nothing apart from the five Skandas.

Neelakesi points out that the whole argument is based upon false analogy. "Shellac with which you coat the pomegranate seed is an external thing, and not one of the components of the Ashtaka, whereas Kusala and Akusala which are to produce the happiness and misery, are distinctly internal to the Purusha Santâna series, and are included in the five Skandas. Again, the flower whether black or red, must appear in the tree grown out of the seeds. If the plant dies there is no chance of the flower appearing at all. There must be unbroken continuity of the series from the seed to the flower. But, in the case of Purusha Santâna, it is just

the opposite. Kusala, the element of good conduct, or Akusala the element of evil, present in Purusha Santâna can produce the happiness in Swarga, or misery in Hell, only after the death of the individual. If the tree dies there is no chance of a flower. Whereas, in the case of man, unless the man dies there is neither Swarga happiness, nor Hell misery. Your analogy would be quite valid if you show that action, good or evil, done at the time of childhood produces their corresponding fruits at the time of old age in the life of the same individual. To talk of Karma in the life of man, and to talk of the result in another individual or a Deva the inhabitant of heaven would be inconsistent with your doctrine of Anâtma."

"According to your analogy the colour of the shellac used to coat the seed appears as colour in the flower. Similarly, the karma done by a man must appear as such in its fruit, that is, a person performing *tapas* in this world, must continue to be as such a *tapasi* even when he is born in Swarga, and not as a Deva enjoying happiness. The analogy will be relevant only if you prove that the red colour of the shellac produces something other than the red colour of the flower, say sweetness in the fruit. Then, you can infer on the analogy that, performing *tapas*, or undergoing spiritual discipline in the world, will produce as its fruit happiness in Swarga. Further, the analogy is defective in this way. While the causal element shellac which is supposed to produce the colour in the flower is distinctly a foreign factor to the seed, Kusala and Akusala samskâras which have the efficacy of producing their respective results are

inner elements in the series of consciousness, Chitta Santâna.

Speaking of Kusala and Gnâna—conduct and knowledge—you describe them as Dharma and Dharmi. But you don't admit the same relationship of Dharma and Dharmi—quality and substance—in the case of Gnâna and Ātma. When Dharma and Dharmi relationship is accepted in one case, what objection is there to apply the same to another similar case? If chitta and action are considered to be entirely different and unrelated to each other, then action may occur independent of Chitta. This would mean that action or karma may occur apart from mind. Action unrelated to mind or consciousness, can never be known to us. Since we have no experience of such action, we cannot even talk of that as such. One must perceive you, know your nature, have Bakthi towards you, before one can offer worship to you. Perception, knowledge, devotion, and worship must all be experienced one after the other by the same individual if he is to perform worship to you; and this will be in conflict with your own doctrine Anâtmavâda. A persistent entity who is capable of having all these different experiences will be identical with the Jaina conception of Ātma. You stoutly reject the Jaina view that pleasure, pain, experience, may also lead to Karma and Karmabhanda. But you don't realise the sequence of your position. If pleasure experience, is incapable of producing karmic bondage, then even sexual intercourse must be considered to be incapable of producing any karma, and hence must not be condemned. In answer to this, you say, that since there is yearning for this object even in this enjoyment, this intense desire for

objects, necessarily leads to karma. If this desire for the object is considered to be independent of Kusala or Akusala, action good or bad, and if it produces karma, then, it is the same thing as enjoyment producing karma. If this desire is same as Gnâna then mere knowledge of another woman must be considered as adultery. If this desire is merely another mode of feeling, then it means that the affective element, the pleasure—pain aspect of consciousness will also lead to karma and this would be in conflict with your own doctrine, that enjoyment will lead to no karma. If it is maintained that only action, in association of Chitta or consciousness will lead to karma then every experience is a kind of mental activity and hence must lead to karma. You have to give up your doctrine that mere enjoyment is ineffective.

Another analogy is introduced to explain the relation between the seed and the fruit, actor and the enjoyer, karma and its effect. Just as in cultivation, the seed harvested is used for the next season of sowing, and the harvest of that for the next, and so on, similarly karma will lead to fruit, and that to another action, and that to its fruit, and so on. This kind of inter-dependent causal series based upon your analogy of cultivation and harvesting will not hold good because it will be in conflict with your doctrine of Kshanikavâda. When you stick to your Kshanikavâda and Anâtmavâda then there is no meaning in your preaching of Dharma and Dharmamârga as a path to salvation, as means of attaining happiness in Swarga. Neelakesi repeats her objection that since there is no continuity between man and Deva the former analogy will not hold good. This objection is brushed

aside. The presence of an interval or gap does not affect the argument. Even if there is no continuity and even when there is a gap between the cause and effect, the effect may nevertheless be produced. For example, a fruit by sight may produce its characteristic taste in a person who sees that; a machine may by a mere turn of a handle quit its own place and reach another destination, or face seen in the mirror. the reflection of man seen in a pot of water are also real effects though there is no continuity between the cause and the effect.

Neelakesi rejects even these instances of analogy. In all these cases. the object producing the result, must remain in tact. There will be no reflection in a mirror or in water, unless your face is in front of the mirror or the moon in front of the water surface. If the object is removed there will be no reflection at all. Further, even when the object is in front of the reflecting surface there must be something issuing from the moon and coming in contact with the reflecting surface in order to produce the corresponding reflection. Thus there must be real continuity. Otherwise, you cannot explain the absence of reflection when there is some obstruction for the light from the moon. You have to maintain that light coming from the noon is a kind of matter, however subtle, and that it must come in contact with the water surface in order to produce the reflection. Your objection that you cannot catch it by hand, is beside the point when it is considered to be very subtle and as such imperceptible to the sense of touch. Again, the analogy does not hold good, because for the appearance of Deva in Swarga man must die here in the world. Whereas

when the moon sets, it will produce no reflection in the water surface. You can talk of reflection only when the moon is present, whereas when a man is alive there will be no Deva appearing in Swarga.

This second analogy of the object and its reflection is the same as your former analogy of the colour of the shellac in the seed and both these cases of analogy become irrelevant when you remember that there must be distinct breach between man and Deva whereas any such interval in the analogy will lead to no result. You explain Santâna or continuous series of different elements thus: You give us examples of continuous series, a stream of wind, a flame, a flowing river, or series of ants. In all these cases, you have a number of elements one in touch with the other, and thus forming continuity of series. In the case of aggregate of five Skandas, such an explanation won't hold good. According to your doctrine of Kshanikavâda, no two elements can exist together, the previous one must entirely disappear before the next is born. Hence the conception of Santâna or series, in this case, is quite different from the continuous series employed in your illustrations. In the case of the illustrations of a stream of a river or a flame, the elements must co-exist and be in contact with one another; whereas in Purusha Santâna of Pancha Skandas co-existence of elements is denied. Again, in the case of Samsâra, cycle of births and deaths, you maintain that it is a continuous series having no beginning but ending in Môksha, Nirvâna. If it is so continuous, how can you explain the interval of unconsciousness brought about by some disease or swooning? If the Purusha Santâna is considered to be

continuous, even during the intervals of unconsciousness, there should be present mental activities of perception and feeling, a conclusion not borne out by fact. Continuity of series would have meaning only if Kshanikavâda is set aside. Then only Pancha Skanda aggregate appearing as a child can grow into full manhood, and become subject to decay at old age; because the continuity of growth would necessarily imply a permanent life throughout the changing series.

According to your Kshanikavâda, a Deva born in Deva Lôka, must completely disappear immediately and yet you speak of Devas enjoying happiness in Swarga for several periods or kalpas. If you say that this is possible, because the series of Devasantâna will continue for several kalpas, then what is the cause of the continuity of the series? If the first element of consciousness in Deva's birth is taken to be the cause for the following elements, then since this first element of consciousness in Swarga is the necessary result of Punya or good conduct done in the world below, this first element appearing in Swarga as happiness, must be credited with causal efficiency to produce a subsequent element and this should continue in series. This will be in conflict with your doctrine that the enjoyment is effectless; If you say that the real causal factor producing the Deva Santâna in Swarga is the last active element in Purusha Santâna in man's life here in the world, then this one factor must be considered the potent cause for the whole series of Deva Santâna. This again is in conflict with your other doctrine, "one cause one effect." Further the element of good conduct in man, would be dead long long ago and cannot be

quoted as the cause of the Deva Santâna series. Concept of series is impossible if one element utterly disappears before the next is born. What is born will be absolutely new; then the newly born will have no causal connection with the prior one. Any other explanation will be inconsistent with your creed of Kshanikavâda

You say that Kshanika should not be interpreted as the absolute destruction of one element before the birth of the next one. Even when the prior element disappears it must be considered to leave behind it a kind of potency or sakti or vâsana, just like a flower leaves its fragrance in the pot even when the latter empties all its contents. This doctrine of vâsana or residual efficiency after the disappearance of the thing, would naturally constrain you to adopt the doctrine of Nitya and Anitya which you fight shy of. The thing disappearing expresses the aspect of Anitya, and the residual vâsana expresses the aspect of permanent, Nitya. And when you have both these aspects associated with the thing, then the nature of the thing must admit both change and permanency which is just the Jaina view of substance. You cannot consistently postulate vâsana while maintaining your doctrine of Kshanikavâda. In the case of the flower residual vâsana in the pot is the result of co-existence of the flower and the pot for some time. Otherwise there could be no fragrance caught by the pot from the flower. But according to your Kshanikavâda such a co-existence is impossible. One element in the series must die before the second appears. Hence to talk of vâsana being left in the second by the first would be impossible. If really some aspect

of the first stays on even after the death of the first, then, there can be no complete destruction of the first element, for the residual vâsana left behind must necessarily be considered as an aspect of the element which is supposed to be dead. Disappearance after leaving an element behind is no complete destruction. Hence the doctrine of vâsana will not fit with your doctrine of Kshanikavâda. If the vâsana also is to be interpreted as momentary, not capable of persisting. though it is able to leave behind another vâsana having the necessary causal efficiency, the explanation will only end in infinite regress and the old criticism will stand unanswered. If the vâsana is not dismissed as momentary, then it must be a persisting element throughout the series. Then it would merely be another name for Ātma.

You interpret Môksha as Nirvâna or as cessation of the series, which means complete destruction of the series itself. Your doctrine of Kshanikavâda will make Môksha an extremely common affair within the easy reach of everyone accessible even to a villain, who need not undergo any rigorous moral discipline to obtain the goal. For, according to your conception of series of Chitta Santâna, which constitutes Samsâra, one Chitta must appear before the destruction of another Chitta. Every moment there is destruction of element in the Samsâra and hence a full stop to the series which means cessation of Samsâra and occurrence of Môksha. If Samsâra is interpreted as the appearance of one series after complete destruction of the former series, then you might as well believe that a woman dead long long ago has given birth to a son now. But you say that such

an absurd result will not follow, for there must be a temporal proximity or contiguity. Without this temporal contiguity, one series cannot be considered to be the cause of the other. Even this will not be a satisfactory explanation. If emphasis is laid on temporal contiguity, then suppose that immediately after Buddha's Nirvâna there appears a Chitta series in hell. Then. are you prepared to say that this latter Chitta is merely the continuous existence of Buddha in Samsâra even after obtaining Mukti?

You bring in another analogy to express the relation between the two elements, cause and effect in the series; the disappearance of one element and appearance of the next are compared to the up and down movements of a lever balance. When one end of the lever goes up, the other automatically goes down. Similarly, the appearance and disappearance of the Chitta series. Neelakesi rejects this comparison, because the ends of the lever are present together in the rod. Otherwise there can be no up and down movement simultaneously. But in the case of the Chittas there is nothing holding together the two chittas. Again you mention the comparison with sleep. The ending of sleep and the appearance of conscious awareness correspond to the disappearance of one element and the appearance of the other element in the Chitta series. This is also rejected as a false analogy; because, according to your conception, it is the disappearing element that is the cause of the next and not the act of disappearance. Similarly, you have to prove that sleep is the cause of awakening, to make the analogy applicable to the case. If you say that sleep is the cause of awareness, it

would be absurd. The real truth is that birth and death are inapplicable to non-existent things. There is no meaning in describing the size and shape of crow's teeth or donkey's horns; and yet you say according to the doctrine of Anitya, that if there is no Ashtaka Pinda there can be no lever or balance, without the two ends of the lever no lever, without up and down movement there are no two ends, and so on. This meaningless statement is as incoherent as a baby's babblings. Up and down movements of the two ends would be absolutely meaningless without the lever rod. Your analogy will be true and applicable only if birth and death, appearance and disappearance, are inter-related to each other by a permanent connecting link and that is exactly what you deny. When you say that there is no rod without the up and down movements of the two ends it is flatly contradicted by the fact of actual experience. We see the lever rod balanced without the up and down movement of the ends.

Finally you interpret Santâna or series in a more intelligible way. When paddy is sown, you will reap what you sow; you must harvest paddy when paddy is sown, and chola cannot be had at the harvest. Hence the seed and fruit must be identical, otherwise, the harvested grain need not necessarily be the paddy sown at the cultivation season. But, in spite of this identity between the seed and the fruit, there must be a real difference between the two. Otherwise during the harvest season you will just have the paddies sown and nothing more, and the whole act of cultivation and the growth of the paddy and harvesting will be unnecessary. Hence it cannot be maintained that the

seed and the fruit are absolutely identical. You have to adopt therefore a *Via Media*, neither they are different. nor are they absolutely identical. Similarly in the case of Purusha Santâna. Kartâ and Bhôktâ, the actor and the enjoyer, are neither absolutely different nor absolutely identical. A middle course of Madhyama point of view must therefore be adopted.

By this Madyama point of view, you will necessarily be shifted out of your own position. This Bhêda-Abhêda doctrine, both aspects applicable to the same personality, will drive you to your opponent's camp. You will have to quit your Kshanika camp and take refuge in the camp of Anêkântavâda and implicitly accept the Jaina doctrine of Bhêda-Abhêda. As a matter of fact, no absolute point of view or Ekântavâda is logically possible. If you maintain the "Sarvam Anitya doctrine" then even the person speaking must be Anitya and there will be no time for him to preach his doctrine, no knowledge is possible for him, either to have or to impart. Hence there can be no philosophy at all. So also when "Sarvam Nitya" is held. Then everything will be unchanging and permanent, and in the world of unchanging permanency there will be no mental activity, no experience, and no acquisition of knowledge, and no imparting of the same, for, all these imply activity and change. Hence the doctrine of "Sarvam Nitya" will have neither philosophy nor religion. The only logical course for a thinker to adopt is to recognise the truth of Anêkânta view, to accept that the reals have different characteristics from the different points of view. You can predicate different characteristics as you adopt different points of view.

Hearing the presentation of this Anêkânta view, Buddha confesses the importance of this point of view and recognises its importance for building up a code of ethics. Religious discipline and religious goal would have meaning only when you admit the existence of a permanent entity throughout the series and changes due to growth and development. Hence he is prepared to give up his doctrine of Anâtma and acknowledge the truth of Ātma which is capable of becoming Paramâtma through ethical discipline and performance of *tapas*. Thus ends the discussion with Buddha resulting in Neelakesi's victory.

CHAPTER VI.

Ajivakavada.

Leaving Kapilapura, Neelakesi the aerial traveller, begins to sing the hymn of praise to Lord Jina, who conquered the four inner enemies, who is the ocean of knowledge and who revealed the twelve *angas* containing fundamentals of all religions, and the Pûrvas in which are incorporated all the courses of ethical discipline found in other religions. No greater bliss for us than worshipping at his feet, nothing greater to bear at heart than the feet of the Lord, the self-luminant. After worshipping Lord Jina thus, Neelakesi arrives at Kukkutanagar. Entering the settlement of the ascetics there, Neelakesi desires to know who the residents are. She is informed that it is the place of the Ajivaka teacher by name Pûrana. He is highly learned and is capable of answering all criticisms and doubts. Here are his followers also, the famous Ajivakas who are not to be mistaken for Digambaras though they resemble them in outward appearance: Neelakesi enquires of the spokesman, "Who is your Lord, the founder of your religion? What is your Āgama? What is the nature of reality and its modifications according to your faith?" She gets this answer:—"Maskari is our Lord. Our scripture is the group of works called nine rays of light. The reals are five in number. These are the five different kinds of atoms, Earth, Air, Water, Fire and Life. What exists cannot be destroyed, and what is not, cannot be born. Submerging and floating con-

stitute the behaviour of the reals. Submerging means becoming latent, and floating up, means expressing or evolving out. Our Lord being perfect in knowledge, free from all karmas, will neither act nor speak. He is always characterised by inaction and silence; maintains silence lest he should injure the minute living beings that cram the space all around. Besides silence and inactivity, he is also characterised by the absence of old age and decay. His appearance is unintelligible and inexplicable, as the rainbow in the sky. When he disappears it is equally without any cause or explanation. Possessed with unblemished knowledge, our Lord is called the Pûrana, or the Perfect. The sacred scripture consisting of "*the nine rays*" describes the causelessness of appearance and disappearance, of the five kinds of reals which are Moorthas spacial entities. Such Moortha categories, as already mentioned, are the atoms, Earth, Air, Fire, Water, and Life. These five kinds of reals have different natures but no qualities. Real is characterised by touch, taste, colour and smell. But it is devoid of sound. Water has the characteristic of coldness, Fire heat, Air sound, Life awareness. These are the essential characteristics of the five different kinds of atoms which constitute the reality. In spite of this distinct nature possessed by different atoms, the atomic aggregates of Earth, Air, etc., have no *gunas* or qualities. These aggregates are capable of disintegration and co-integration. One kind of aggregate like earth, can absorb the other, but still they are not capable inter-penetration. Though we speak of moments, we do not recognise the category of time as such. These are the real *tattvâs* for us. As far as our

ethical code is concerned it is distinctly epicurean. But do not sneer at us because of our pursuit of pleasures. Our philosophical position is certainly impregnable."

Listening to this exposition of Ajivaka philosophy, Neelakesi points out that all the four doctrines, Āpta, Āgama, Padârtha, and Pravritti, (the Lord, the Scripture, the Reality and its behaviour) all these are unsupported by pramânas, by the Pratyaksha or Anumâna—sense perception or inference. Taking the founder of the religion first, his silence is unintelligible and purposeless. Is it due to an aversion to mankind that he does not open his mouth? One who knows the real truth must, out of love and sympathy towards the ignorant masses, speak out and reveal to them the paths to happiness and salvation. If the founder of your religion keeps strict silence, wherefrom have you obtained your scripture and the nine rays of light? You say that these are revealed by two Dêvatâs, Okkali and Ōkali. If your scriptures are really revealed by these two Dêvatâs are they equipped with perfect knowledge in order to exercise the privilege of revealing the gospel? If they are really Omniscient, they must also stick to the vow of silence exactly like your Lord Maskari. If they speak then they cannot be perfect. And since they are not perfect, what they preach need not be ultimate truth. If Maskari's silence is due to fear of Samsâra, and if speaking would tie him to the cycle of births and deaths, then you can also by observing perfect silence become a minor God. If you say that the Āpta, though silent, is in possession of perfect knowledge, which privilege is not available to the ordinary mortals, then of what benefit is he to the world while being equipped with

perfect knowledge? We ordinary householders though in possession of imperfect knowledge, are certainly more useful to the world because we are able to impart our knowledge though imperfect to those that seek our advice and help. Thus our service to the world will be more valuable than that of your Āpta whose perfect knowledge is completely shut up from the world because of his perfect silence.

You speak of causelessness, and maintain that appearance and disappearance of things in the world have no sufficient reason. This principle, you apply to your own Āpta, whose appearance is compared to the sudden appearance of a rainbow. But since your Lord has a body and sense organs just like an ordinary mortal, he must have been born in a similar way. Then why do you assume that his appearance has no cause, and that it is as inexplicable as a rainbow? You are not accurate even in your similie. Are you not aware of the fact that the rainbow is the effect of sun's rays falling on a layer of clouds in the skies? Just as a rainbow is the effect of a sufficiently adequate cause, so also the origin of Maskari Deva must be the result of an equally adequate cause. If the Omniscient being adopts a vow of perfect silence, how do you know then that he is possessed of perfect knowledge? If it is inferred from the silence then a similar conclusion would be quite justifiable in all cases of absence of speech like babies, deaf-mutes and even trees and hills. If speech is avoided in order to avoid action or karma, then all kinds of activities must be avoided. Do you mean to say that your Lord has not got even movement of his limbs? If he is so motionless, how do you know that

he is living at all? Such a religious imposter must certainly be exposed. He talks of the five kinds of tattvas, preaches the doctrine of causelessness, practises the vow of silence lest he should be bound by karma, and yet has activity enough to make a living of his profession, activity even to the extent of sexual intercourse.

Colour, taste, smell and touch are said to be elements of the nature of earth. Hence this should not be associated with the other three Bhûtas, Fire, Air and Water. If these are really devoid of sense qualities peculiar to the earth how are they perceptible to the senses? As a matter of fact, these sense qualities are also found in the other Bhûtas and therefore these also must be brought under the same class of earth. Then you have only two classes of reals, Earth and Life; and yet you speak of the five kinds of realities. Your classification of categories leaves out of account, darkness, which is also perceptible to the senses, and hence it must be considered as an aspect of reality. You speak of several aspects of sense qualities of the reals and yet do not admit *gunas* or qualities for the real thing. The elements of reality, the aspects of nature which you mention, in reference to these Bhûtas, are just *gunas* and the reals themselves constitute *guni* even though you do not accept this truth. You reject this suggestion by saying that the nature and thing are but identical and hence you cannot talk of *gunas* apart from the thing. You infer the absence of *gunas* from the fact of their inseparability from the things. But you must realise that the inseparability of the *gunas* from the *guni* is no tenable argument for denying the realities of *gunas* or qualities.

Next the doctrine of Avichalita Nitya is taken up

for examination. According to this doctrine no change is admitted in reality. Reality is characterised by an absolute permanency. It admits of no change ; and yet in ordinary life, change is a very common thing. A person hale and strong becomes sickly ; things grow, decay and die ; and yet you talk of an absolute unchanging permanency. Do you mean to say that even in your state of Môksha you preserve in-tact all your characteristics as Samsâra Jîva ? You unhesitatingly admit that it is so ; that your nature of Samsâra Jîva with all its weakness is present in your Môksha state but entirely submerged. You bring in the example of sun-rise. "When the sun rises, planets and stars completely disappear. Though it is not easy to perceive them during day light you cannot infer that they cease to exist. They, nevertheless, do exist, continue their movements and produce their characteristic results according to the principles of astrology. Similarly, even in the Môksha state, Samsâra is preserved. It is submerged and not destroyed." According to this contention that the samsâric characteristics are submerged and not destroyed even after the attainment of Môksha, you must admit that the nàture and activity of the previous births in Samsâra which are present in the latent form must have the chance of occasionally appearing explicitly even in the perfect state. Hence you must also contain in yourself though in a submerged form the nature and characteristic of your previous Varâha Avatâra ; it means that in spite of your perfection you may have to behave occasionally as a Varâha.

Your doctrine that nothing is created and nothing is destroyed will lead to absurdity. Even in the case

of food eaten by you there must be present already the refuse and excreta which is going to result from your food. If everything is unchanged and if there is no value resulting from conduct, what is the use of performing *tapas* or exercising moral discipline ? For, there will be no Punya resulting therefrom. Even when you renounce the world and become an ascetic you still believe yourself to be a householder and behave also as such. That is why your ascetic career is merely an incessant pursuit of pleasures.

If " what exists cannot die and what is not cannot be born " then how do you account for the fire produced by ghee ? If you say it is latent in ghee, how can ghee exist concealed in semi-solid state ? Due to the fire present in it, it must always be melted and remain as liquid. Further, you must admit that even in the case of a small girl there must remain her future child in the womb. You speak of submerging and floating of the reals. But what is the reason of such disappearance and appearance ? Since you admit no cause for such changes, such occurrences must be considered to be quite unacceptable and hence irrational. If a horse and its trotting are considered absolutely identical, then the horse must be found trotting or galloping even when he is quiet, eating grass in the stable. This is certainly a wonderful truth which must necessarily be revealed to all for their enlightenment. If colour and other characteristics are identical with the thing, and if the thing never undergoes any change, then how do you explain the presence of green colour in the date fruit when it is unripe and the change in the colour when the fruit ripens ? Similarly if shape is the

thing and if it never changes, how can you have a boat dug out of a square block of timber? How can you have a bowl beaten out of a flat piece of metal? The flat metal beaten into a hollow bowl must, according to your doctrine, be present in a sub-merged form even in the hollow bowl. The flatness of the piece of metal becomes latent and the hallowness of the bowl becomes explicitly present. If latency and explicitness, disappearing and appearing, are considered to be quite different, one coming and the other going, then you are caught in the snare of Kshanikavâda—the doctrine of momentariness. Your much boasted doctrine of Avichalita Nitya, unchanging permanency, has been cast to the winds. The only escape for you is to adopt the doctrine of change in a permanent substance, the metal remaining the same, the flatness is changed into hollowness when the metal is converted into a bowl. Here you have change only in the shape of things, the thing itself remaining identically the same. Your doctrine of Avichalita Nitya is belied even by grammatical changes in the word. In the formation of compound words, the parts undergo change according to the rules of grammar; hence even the language which you employ is in conflict with your doctrine of unchanging permanency.

Then, you recognise the four aspects of organic growth, or becoming:—

1. This will become that.
2. This becomes that, through a definite process of growth.
3. This will grow up to that.

4. This will become that after a lapse of definite period of time.

(Inevitability of growth, the necessary manner of growth, the limit and maturity of growth, the time taken for full growth; these are the four aspects of growth recognised by the Ajivakas). It is illustrated in the case of a child. A female baby must inevitably grow into a full-devoloped woman. This growth into womanhood must be due to proper feeding and bringing up. Womanhood is the limit of growth and this full-developed womanhood will occur only on the 12th year of the age. If your doctrine that reality does not undergo any change is true, then how can you account for these four aspects of growth or development? A child must remain a child and should never become a developed woman, just as a seed will remain a seed and never grow into a tree. How can you talk of becoming at all? How can you say that everything must grow to its full stature? Growth is not compatible with the doctrine of Avichalita Nitya. You maintain that what is not cannot become; and in the case of developement of a child your doctrine may be alright. In a child, the hands and feet, the little limbs of the baby already in existence, become developed hands and feet when the child attains womanhood. But what about the fresh and new development of breast, etc., appearing in the woman due to adoloscence? Do you say that these also were present in the baby, and the baby had the implicit presence in her of the full grown womanhood from the very beginning? This would be absurd. You must then also maintain that the six feet stature of the grown-up woman was already present in the 1½ foot

baby. According to your Avichalita Nitya doctrine, whatever happens must imply its prior existence; for, what is not, cannot occur, is the truth. Then every female child must contain in herself, her future female child, and that its future child, and so on. And this is entirely a ridiculous conclusion. In any case, this doctrine of prior existence of whatever happens cannot fit in with your doctrine of becoming. Similarly, the other aspects of growth. If growth is conditioned by appropriate instumental facilities such as feeding etc., then it implies adequate casual conditions to produce the effect. But you don't recognise any such cause. Again if becoming implies maturity, which would be an ideal to be realised later on, then this would be in conflict with your doctrine that nothing new can happen. Since this attainment of full and mature growth implies a time duration you must recognise the reality of time duration to give scope for growth. But time, as a category, has no reality for you. Hence you cannot have both the doctrines at the same time unchanging permanency, and becoming. Such a combination is possible only in Jaina philosophy, which permits both change and permanency in a real thing, according to the point of view adopted.

You describe Life as a thing of blue colour (the colour of the Palai fruit) occupying sufficient space sidewise and *of five hundred yojana in height.* You speak of innumerable Jîvas of this type existing in abundance is this world. This is sheer metaphysical madness. If Jîva is Moortha Dravya, corporeal entity then how is it that it is not evident to sense preception even when a large number of them are found

together. To speak of life as having spacial magnitude, of such proportion, would naturally imply that it cannot be limited to its own body. The body is always of modest dimension. Hence it must extend beyond the body. If it is spread over space beyond the body, then its essential activity of knowing and being, must be discernible in space around the body. If the characteristics of life are found beyond the body of the organism, there would be no intelligible demarcation between things living and non-living.

If life is considered to be a corporeal substance like a pumpkin, with length, breadth, and height, then it is liable to be cut into several pieces just like a pumpkin. If you maintain that life is Amoorta and so it cannot be cut into pieces, then it is against your scriptural doctrine that all reals including life-atoms are Moortha Dravya. You postulate innumerable Jîvas present in abundance in the world spread over the whole space. You believe that if all the Jîvas are lucky enough to obtain Môksha, then there would be none left in the world, and the spring of Samsâra will dry up. Hence in order to maintain the world of life in tact here, you have invented the wonderful doctrine of "Mandala Moksha" according to which even Jîvas which have attained Mukti will come back to Samsâra in order to keep the latter going. This doctrine is the result of your ignorance as to the nature of infinite number. Infinite number is of quite different nature from ordinary numbers. Out of an infinite number, any amount however large, may be taken away and yet it will remain infinite. Hence the world of infinite Jîvas will never become deplete in spite of innumer-

able Jîvas attaining Môksha. Hence it is not necessary to invent the absurd doctrine of Mandala Môksha.

According to your doctrine of the five reals Jîva and Fire have the characteristics of going upwards, Air has the characteristic of going round about, and Water and Earth going downwards. If this is true, Fire and Life must always be going up without stopping; then we should knock against Chandra Mandala in the distant sky. We sometimes find burning fire which is a modification of matter falling downward. If Jîva is to go upwards always what becomes of it when it is born as lower animals due to the bondage of karma? Here the career of Jîva must be described as going round about and not going upwards. In the case of winds you notice the changes of direction due to season. south winds blowing towards north. and north winds blowing towards south, according to different seasons. Are the south winds and north winds the same or quite different? If you say that they are the same though different in direction, then your doctrine of Avichalita Nitya goes. Again, you forget to notice that air may also go up as when blown from bellows upwards. It may also go downards as in the case of gas formed in the body due to the acidity of the stomach. These instances are in conflict with your view that winds have the nature of going round about. You say that earth and water always go downards. But when it rains how did the water get up the clouds? You speak of movement in the five kinds of reals; and yet you don't recognise the reality of time. Motion without time is unthinkable. You believe in Avichalita Nitya and yet you speak of growth and all

things changing place in motion. You enjoin Vratas and moral discipline and yet maintain that there is neither cause nor effect. And then what is the use of undergoing moral discipline? This is an intellectual malady for which you know no remedy. "Hearken unto me. I also suffered from a similar malady. But a great soul offered a cure for that. I had the good fortune of obtaining from a great person, the ambrosia of Dharma, as the only cure for this intellectual disease. I would recommend the same to you. If you accept the same you will certainly be saved from all these ills of Samsâra. Samsâric malady consists of birth, disease, old age and death. The cause of this malady is Karma. Karma consists of false faith, false knowledge and false conduct. The remedy for this evil of a triple nature is the triad of Dharma, the three jewels of "Right Knowledge, Right Faith and Right Conduct."

The Ajivaka teacher listening to these truths expressed a desire to know more about this excellent remedy. He wanted to know how to appreciate the truth and how to practise it. In order to illustrate the doctrine that change and permanency can co-exist together in the same real, Neelakesi by closing her fingers pointed out the particular state of the fingers constituting the fist, then opened her fingers and showed the change. The closed fingers constituting the fist, and the straightened fingers representing the open hand are merely changes in the position of the fingers, the fingers remaining the same. This obvious truth is present in all real things which from the point of view of substance must be considered permanent, and from the point of view of modifications must be considered

changing. Apparently conflicting characteristics are present in the nature of the reals thus from different points of view. Your doctrine of Avichalita Nitya emphasises one aspect and neglects the other. Similar must be the interpretation of Nitya, Anitya, Asti, and Nâsti. This truth is revealed by Lord Jina. He has obtained *Kêvala Gnâna* which infinite knowledge is the result of the removal of all karmic obstacles just like the bright sun shines after the dispersal of clouds. He is the truly perfect in knowledge and his knowledge is without blemish. Accept his gospel and live up to that ideal. If you follow that *Moksha marga* you can also become liberated and attain Mukti. Thus Neelakesi has offered the Ratnatraya, the three jewels of the Jina Dharma for the benefit of Ajivakâs before taking leave of them.

* * *

Before taking leave of the Ajivakâs let us try to know more about them. Ajivakâs, as a sect of religious mendicants, are referred to in the Buddhist and Jaina scriptures. The founder of this community Maskari Putra or (Mukhali Putta in Pali) was a contemporary of Buddha and Mahâvîra. Buddhist scriptures refer to this Mukhali Putta as the leader of one of the Eight religious communities which were prevalent about the time of Buddha. The term Ajivaka was originally meant to stigmatise Maskari Putra and his followers as professionals. Dr. Hoernle, in his article on "Ajivakâs" Encyclopædia of Religion and Ethics, mainly relies upon Bhaghavatîsûtra, a Swetambara Jaina work for his information about Ajivakâs. According to this Swetambara version, Makhali Putta Gosala, was sometime

a disciple of Mahâvîra, with whom he had quarrelled before he set up an independent religion of his own. Gosala was very different from the founders of Buddhism and Jainism. He seems, by natural disposition, to have belonged to a baser sect of mendicants, to put on the garb of a religious mendicant as a pretext for idle and self-indulgent career. In one of the Jâtaka Tales, a mendicant belonging to this sect, is described among other things, as carrying a bamboo staff which shows that he must have belonged to the class of mendicants who are known as Ekadandins or Maskarys. Dr. Hoernle admits that this particular mendicant community is identified as Ajivakâ's by later commentators. Thus it is clear that the term Ajivakas was a a term of reproach in the Buddhist vocabulary to Ekadandin or Maskari. Though Buddhist literature refers to Ajivakâs with this sinister compliment, the Buddhists never make the mistake of the confusing the Ajivakâs with Jainas. The term used to denote Jainas is Nigrantha, the un-fettered ones. In a further reference to the Ajivakâs in the Buddhist Majjiminikaya, the Buddhist condemns the Ajivakas living in incontinency Abrahmacharyavâsa. Whenever there is any reference to the Nigranthas in Buddhist literature, the Jainas are spoken of with some amount of respect in spite of the difference of philosophical doctrines. While Buddha charged Maskari with incontinency, Mahâvîra is equally emphatic. He accuses the Ajivaka leader of teaching "that an ascetic commits no sin if he has intercourse with woman." He charges his followers with being the slaves of women, and that they did not lead a life of chastity. Dr. Hoernle notices certain important

doctrinal differences between the Ajivakâs and the Nigranthas.

Besides the references contained in Buddhist and Jaina literature, we have some references to the Ajivakâs contained in inscriptions. In the inscriptions on the walls of caves on Barbari Hills near Gaya, there is one of the Asoka inscriptions. It runs as follows :—" King PiaDasi in the thirteenth year of his reign bestowed this cave on the Ajivakâs." The next mention occurs in one of the pillar edicts of Asoka. It runs as follows :—" I have arranged that some censors of the law of piety especially occupied with the affairs of the Buddhistic Order, as well as the Brahman ascetics, the Ajivakâs, the Nigranthas, and in fact, with all the various mendicant communities, etc." After this we do not come across with any mention of Ajivakâs till we come to the Sixth century A.D. Varâhamihira, in his Brihat Jâtaka, mentions them as one of the seven classes of religious mendicants, the Sâkyas, the Ajivakâs, Nigranthas, Thapasas, Bikshus, Vudasakhas and the Charakas. Even in this list, the Ajivakâs are mentioned as a separate cemmunity from the Bauddhas and Nigranthas or Jaina' monks. The Jaina writer, Kâlakâcârya of the Swetâmbara sect, who lived about a century earlier than Varâhamihira, names the same seven classes of ascetics with one exception that he identifies Ekadandins with Ajivakâs. Batotpala, the commentator of Varâhamihira's works, adds that the Ekadandins or Ajivakâs are devotees of Nârâyan, that is, of Vishnu. The writer of Neelakesi evidently accepts this tradition, because he also identifies Ajivakâs, as the devotees of Nârâyan. In spite of such overwhel-

ming evidence in favour of the view that the Ajivakâs were an independent community existing side by side with the Bauddhas and Jainas from very early days. Dr. Hoernle depending upon certain Swetambara works of doubtful value, makes certain astounding statements which cannot be left unchallenged. He wants to make out that the Ajivakâs were practically the Digambara Jains. In order to achieve this result he makes certain unfounded assumptions. He assumes that thereis a doctrinal difference between Mahâvîra and His predecessor Pârsva. He says to quote Hoernle, " to understand the position we must realise that Pârsva the precursor of Mahâvîra had enjoined only four vows or Vratas on his followers. These were. 1. not to injure (Ahimsa), 2. to speak the truth (Satya), 3. not to steal (Asthêya), and 4. not to own property (Aparigraha) that is, Pârsva enjoining the vows of kindness, truth, honesty and poverty. To these Mahâvîra added the fifth view of chastity, Brahmacharya. His reason for making this addition is explained in Uttaradhyayanasûtra. Before Mahâvîra it had been understood that chastity was implicitly enjoined by the four vows. But in reality, they left a loop-hole, the wife being accounted a species of property, marriage was forbidden by the vow of poverty, adultery by the vow of honesty. But the case of fornication was left over; on this specious ground, laxity of morals crept in among the intellectually weaker members of the Nigrantha community founded by Pârsva. Mahavira's fifth vow of chastity was designed to reform that evil. On this point, he encountered the opposition of his assosiate, Gosala Mokhala Putra." Again, Hoernle says, "Some ascetics like

Pârsva permitted the use of wrappers, others permitted only the irreducible minimum of Pudic cover (Kaupîna) while others went about absolutely naked. That the second class appear to have belonged to the Nigranthas or the immediate followers of Mahâvîra; though conceded to the Nigranthas the use of loin cloth, for himself Mahâvîra discarded the use of all clothing. On this point, there was no difference between him and Gosala. Both were mendicants of the Achêlaka, or clotheless class. At first, when Mahâvîra adopted the ascetic life he attached himself to the clothed community of Pârsva. It was only in the second year of that life that he adopted the strictest observance of absolute nakedness." From these stray quotations, it is clear that according to Dr. Hoernle, there is a fundamental difference between Mahâvîra and his predecessor that the latter did not enjoin among his ascetic followers Digambarism or Nigrantha Mudra. This information, evidently, was acquired by Dr. Hoernle from the Swêtâmbara texts and probably from his Swêtâmbara friends. If it were accepted as historically genuine, it would give Swêtâmbara sect historical precedence over the Digambaras. Evidently that was the aim of the later Swêtâmbara writers like Sîlânka in propounding such a wonderful theory. What becomes of the historical fact then, that a break up of the Jâina community into Swêtâmbaras and Digambaras occurred at the time of Bhadrabâhu as a consequence of twelve years famine? According to Digambara traditions, the first of the Thirthankaras, Rishaba as the founder of Jainism, enjoined Nigrantha *tapas* discarding everything even clothes as unnecessary and useless encumbrance. Some

of his followers who could not bear the stringency of these rules relating to *tapas* were said to have fallen back and his successors never interfered with the fundamentals of the five Vratas. These Pancha Vratas are not only important among the Jaina ascetics and householders, but they are also mentioned as such in Patanjali's Yôga Sûtra. There also the Pancha Vratas figure as important means of Yôga discipline. Under these circumstances, it is not clear why the Swêtâmbarâs should speak of only four vows as enjoined by Pârsva? It is not certainly complimentary to either the reilgious leader or his followers to say that they were not quite serious about personal sexual purity. It is rather surprising that the Swêtâmbaras should try to have the historical priority of their sect even at the cost of greater principles. Dr. Hoernle is entirely mistaken in assuming that these things have historical validity. He ought to have attached greater importance to Buddhist traditions and the rock inscriptions of Asoka. As to his estimate of the Ajivakâs, his insinuation that the Ajivakâs were a section of the Digambara Jainas, is entirely due to a prejudice acquired by him from one-sided acquaintance with the Swêtâmbarâ literature. There is no Digambara evidence for any such conclusion. On the other hand, there is distinct evidence enough against that assumption, both doctrinally and historically, as is evident from the chapter on Ajivakâs in this work, Neelakesi.

According to the Digambara tradition one who has a piece of cloth—a Kaupînadhâri is a Srâvaka —a householder and not a Yati or Muni. No Mahâmuni can wear even a piece cloth. Hence

it is not true to maintain that Lord Pârsva had clothes.

The term Nigranthas used by the non-Jaina writers always means Digambaras, because it is used as synonymous with "Achêlakâs" by Buddhist writers. In the Tamil literature also, "Nigandavâdi" always means Digambaras. It is because of this sense that Digambaras believe that women are never to assume asceticism according to Digambara Mudra. Hence Dr. Hoernle is not justified in identifying the term Nigranthas with Swêtâmbarâ Jains, for the term Nigranthas used by the Jainas and the non-Jainas, distinctly means unfettered including even clothes. Further wherefrom does he obtain the information that the Digambara ascetic when he renounces the world is equipped with a staff? It is simply ridiculous to suggest that an ascetic who discards even his clothes as unnecessary will have to equip himself with the stick which will be useful only for offensive or defensive operations. I am not aware of any Digambara text which contains that information. Anyhow, it must be said, in fairness to Dr. Hoernle, that he collects very valuable information about Ajivakâs from Buddhist and non-Buddhist texts. But it is unfortunate that he is led to a false conclusion as to the identity of these Ajivakâs. All that can be said without any violation of the canons of historical criticism is that the Indian school of Ajivakâs, which is referred to by early writers of Indian philosophy must distinctly have been an independent group, unconnected with either Buddhists or Jains, and probably became extinct either by being absorbed by other schools of thought, or by elimination of the adherents who became fewer and

fewer till the movement itself died out. No other conclusion is warranted by the evidence so ably marshalled by Dr. Hoernle himself.

* * *

Note.—" Lastly, in the 13th century we have in certain temple records, a mention of the Ajivakâs as a sect then actually existing in South India. These records are inscriptions on the walls of the Perumal Temple at Poygai near Virinchipuram (S. I. Inscr. i. 88, 89, 92, 108). They refer to grants of land to the temple together with " tax on Ajivikâs " made by the Chola King Rajaraja in the years A.D. 1238, 1239, 1243, 1259. By the Editor of the inscriptions these Ajivikâs are, on the authority of Modern Tamil Dictionaries identified with the Jains. This, of course, means the Digambara sect of the Jainas; for it is this sect whose principal seat in those times was in Southern India, and colonies of them are still to be found there...........The older Tamil literature (teste Dr. Pope) certainly uses the terms Ajivikâ in speaking of the Jains (*i.e.*) the Digambaras. There can be no doubt, therefore that since the 6th century A.D. when Varahamihara used the term, the name has signified the Digambara sect of the Jainas." Ency. of Ethics and Religions page 266. A. F. R. Dr. Hoernle.

" Further evidence in the same direction is afforded by the subsequent revival of the Tarasiya trouble within the Niggantha community, and by the retention to this day of the distinguishing mark of the staff among the Digambaras. On admission we are told, the novice is supplied with the articles allowed to an ascetic by the Jain Scriptures, a black rod or *dand* about five feet long, &c. and the sadhu or professed monk, always carries his staff (dand). B.G. ix. ph. i. page 107 ibid 267.

It will be evident from the following quotation from Manimêkalai, where it is distinctly maintained that the sect of the Ajivakâs, was quite distinct from the Jaina sect of

Digambaras since the two sects had fundamental differences between them in matters of religion and philosophy.

> " மற்கலி நூலின் வகையிது வென்னச்
> சொற்றடு மாற்றத் தொடர்ச்சியை விட்டு
> நிகண்ட வாதியை நீயுரை நின்றுற்
> புகழுந் தலைவன்யார் நூற்பொருள் யாவை "

மணிமேகலை. உஎ. சமயக்கணக்கர் தந்திறங்கேட்ட காதை

(கசரு—கசஅ)

The inscriptions referred to by Dr. Hoernle are given below :—

Inscriptions of the Perumal Temple at Poygai near Virinchipuram.

These inscriptions (No. 59 to 64) are dated during the reign of a king called *Tribhuvanachakravartin* Rajaraja-deva. His twenty-second year corresponded to Saka 1160 (Nos. 59 and 60), his twenty-fourth year to Saka 1161 (Nos. 61 and 62) and his twenty-eighth year was current after the expiration of Saka 1165 (No. 64). Accordingly, the first year of his reign corresponded to the Saka year 1137–38.

The inscriptions record that the Kerala merchant [1] Adi-Rama, an inhabitant of "the Hill-country," [2] *i.e.*, of Malayalam, granted three villages, which he had bought from a certain Sambuvarayan, to the temple, on the walls of which the inscriptions are found. The temple had two names: 1. Arulala-Perumal [3] of Poygai, alias Rajendra-Chola-nallur. 2. Chitra-meri-Malaimandala-Vinnagara. The technical meaning of *Chitra-meri*, "the beautiful plough-tail," is not clear. The remainder of the second name means "the Vishnu temple [4] of the Hill country." Probably the donor Rama himself had founded the temple and called it after his native country, viz., Malayalam.

1. No. 63, line 2; No. 64, line 21.
2. No. 61, lines 6f, No. 63, line 1.
3. i.e., "the merciful Vishnu"
4. This translation of Vinnagara rests on an ancient inscription of the Vaikuntha-Perumal temple at Kanchipuram, in which the Sanskrit Vishnugriha corresponds to the Tamil Vinnagara, which might, however, also mean "the celestial city."

The full name of Sambhuvarayan, from whom Rama bought the three villages which he granted to the Poygai temple, was Sangeni-Virasani[1]-Ammaiappan (or Ammaiyappan) Aragiya-Soran, *alias* Edirili-[2] Sora-Sambuvarayan.[3] He seems to have been a vassal of Rajaraja-deva.

No. 59. On the base of the north wall.

This inscription is dated in the twenty-second year of Tribhuvanachakravartin Rajaraja-deva in the Saka year 116[illegible]. It records the gift of the village of Kumaramangalam, which was situated east of Korra-mangalam, north-west of Aimbundi —which lay to the north of Poygai, *alias* Rajendra-Chola-nallur—and south of the Palaru. Aimbundi is the old name of the modern village of Ammundi; it occurs also in an Ammundi inscription, which will be noticed, in Part III (No. 131). The palaru is the well-known Palar, the chief river of the North Arcot District.

TEXT.

(1) ஸ்வஸ்தி ஸ்ரீ [II*] சகரெயாண்டு ஆ[யிரத்]தொ[ரு] னூற்றறுபது செல்லாநின்ற ஸ்ரீ திரிபுவனச் சக்கரவத்திகள் ஸ்ரீ ராஜராஜதெவற்குயா—

(2) ண்டு இரு[ப]த்தி[ரண்டா]வ[து]தை.................... பொய்கை ஆன இரா—செந்திரசொழ நல்லூர்ச் சித்திரமெழி மலைமண்டல விண்ணகரா—

(3) ன அருளாளப் பெருமாளுக்குத் திருவிடையாட்ட மாகக் குமார மங்கலம் [I*] மெல்பாற்கெல்லை கொற்ற மங்கலத்து எல்லை ஆசறுதியினட்ட திருவா[ழி]க் கல்லுக்கு குழக்—

(4) கும் [I*] தென்பாற்கெல்லை பொய்கையான இரா செந்திரசொழ நல்லூர்க்கு வடக்கான ஐம்பூண்டி கயக்காலுக்கு வடக்கும் [I*] கி[ழ்]பாற் கெல்லை ஐம்பூண்டி எல்லை ஆசறுதியில் நட்ட தி—

(5) ருவாழிக்கல்லுக்கு மெற்கும் [I*] வடபாற் கெல்லை பாலாற்றுக்கு தெற்கு மி[ந்]தறைப் பாற்கெல்லைக்கு முட்

---

1 i.e., "the thunderbolt to heroes." 2. i.e., "the unopposed." 3. No. 64, lines 24 f.

பட்ட மெ[னொக்கி]ன மரமும் கினொக்கின கிணறும் நஞ்சை புஞ்சை கடமை குடி[மை]—

(1) ம உள்பட வெட்டி தனி ஆள் ஆயம்பாடி காவல் சில்வரி பெருவரி கார்த்தி(கை) அரிசி கார்த்திகைப் பச்சை மற்று முள்ள பலகா[சாயம்]களும் தறி இறை கடை—இறை தட்டார் பாட்டஞ்செ—

(7) க்குக்க[ட]மையும் ஆசிவ[க்]காக எப்பெற்பட்ட அனைத் தாயங்களும் ஆய[1] ஈனர் சிறை இராமன் கெரளன் பக்கல் பொன்ன[றக்கொண்டு மண்ணறப் பொய்கை அருளாளப்— பெருமாளுக்குக்]—

(8) திருவிடையாட்டமாக சந்த்ரா[2] தித்தவரை செல்வ தாகவிட்டென் செங்கெணி விராசனி அம்மை[ய]ப்பன் தனி னின்று வென்றான் தன் வசி காட்டுவான் அழகிய சொழனா எதி[ரிலி].

TRANSLATION.

Hail! Prosperity! (In the month of) Tai of the twenty-second year of the illustrious Tribhuvanachakravartin, the illustrious Rajaraja-deva, which was current during the Saka year one thousand one hundred and sixty,—I, Sengeni-Virasani-Ammaiyappan, who has gained victory standing by himself, who shows his sword, Aragiya-Soran, *alias* Edirili ...., after having received gold from Rama the Kerala, a slave (i.e. worshipper) of Aya-inar [3],—gave to the Vishnu temple of Chitra-Meri-Malai-mandala, *alias* (the temple of) Arulala-Perumal, (at) Poygai, *alias* Rajendra-Soranallur, (the village of) Kumara-mangalam, as exclusive property, [4] to last as long as the moon and the sun;—the boundary on the western side is to the east of the tiruvari [5] stone put up

1. ஆய looks like ஆயி. 2. Read சந்திரா.

3. This is probably a name of Vishnu. It might mean: "he who is without a mother," and correspond to the Sanskrit Aja, "the unborn." Or could it be a corruption of ஐயனா. a forest deity of the Tamil districts?

4. See page 69, note 2 of S.I.I.

5. According to the Dictionairre Tamoul-Francais, திருவாதி means "a royal seal."

at the extremity of the boundary of Korra-mangalam; the boundary on the southern side is to the north of the channel of Aimbundi, which lies to the north of Poygai, *alias* Rajendra-Sora-nallur; the boundary on the eastern side is to the west of the tiruvari stone put up at the extremity of the boundary of Aimbundi; the boundary on the northern side is to the south of the (river) Palaru;—the trees overground and the wells underground, the wet land and the dry land, included within these boundaries in the four directions; including taxes and rights; (the revenue for) one Vetti,[1] tolls (ayam), the small taxes (and) the large taxes for the village-police, the rice in Karttika, the unripe (fruit) in Karttika, and all other revenue in money; the tax on looms, the tax on shops, the tax on goldsmiths, the tax on oil-mills, the tax on Ajivakâs[2] and all (other) revenue.

No. 60. On the left side of the east wall.

Of this inscription only the date remains, which is the same as in No. 59.

TEXT.

(1) ஸ்வஸ்தி ஸ்ரீ [II*] சகராயண்டு.
(2) ஆயிரத்தொருநூற்றறுபது செல்லா—
(3) நின்ற திரிபுவன சக்ரவர்த்திகள் ஸ்ரீராஜ—
(4) ராஜதேவற்கு யாண்டு இருபத்து இரண்டா—[3]

TRANSLATION.

Hail! Prosperity! In the twenty-second year of Tribhuvanachakravartin, the illustrious Rajaraja-deva, which was current during the Saka year one thousand one hundred and sixty..................

1. See page 82, note 3 of S.I.I.

2. The Ajivakâs are the Jainas. Instead of ஆசிவகக்காசு we read ஆசுவகக்கடமை in three other Poygai inscriptions and ஆசுவிகன் பெர்க்கடமை in the Padavedu inscription No. 78.

3. Read இரண்டாவது.

No. 61. On the base of the south wall.

This inscription is dated in the twenty-fourth year of Tribhuvanachakravartin Rajaraja-deva, and in the Saka year 1161. It records the gift of the village of Puttur.

1. ஸ்வஸ்தி ஸ்ரீ [II*] சகரையாண்டு ஆயிரத்தொருநூற் றறுபத்தொன்று செல்லா நின்ற ஸ்ரீ (த்ரி) புவனச் சக்கர வத்(திக)ள் ஸ்ரீ ராஜ(ராஜதே)வ(ற்)கு (யா)ண்டு இருபத்து நாலாவது.

2. தைம்மாஸம் முதல் பொய்ம்(க)யான ரா(ஜஸ்ரீ) சொழ நல்லூர் சித்திர மெழிமலை மண்டல விண்ணகரான அரு ளாளப் பெ(ப)ரு(மாளுக்கு புத்தூர்) நா(ற்பாற்)கெல்லைக்கு ·முட் பட்ட மெனு—

3. (க்கி)ன மரமும் (கி)ழ் நொக்(கி)ந (கி)ணறும் நன் செய் புன்செய் நாற்பாற் கெல்லையு முட்பட்ட கடமை (குடி) மைகளு(ம்) ஆயர்பாடி காவல் சி]ல்[வரி எடுத்து]க் கொட்டி அரி முக்கை—

4. (யுட்)பட்ட பல நெல்லாயங்களும் கார்த்திகை அரிசி கார்த்திகைக்காசு கார்த்திகைப் பச்சை(ச) வெலிப்பயறு நிர்நிலக் (க)ாசு தறிபிறை கடையிறை காலகதப் பாட்ட(ம்) (த*)—

5. ட்டார்ப்பாட்டம் ஆசுவக கடமை செக்குக் கடமை எரிமின் காசு இநவரி வகைந்த காசு பட்டொலைக்காசு மற்றுமெப் பெற்பட்ட பல காசாயங்—

6. களும் அந்தராயமும் வெட்டி தனி ஆளு(ட்) பட்ட அனைத்து நெல்லாயங்களும்[1] உட்படத் திருவிடை ஆட்டமாக மலைமண்—

7. டலத்து ஆய ஈயனூர் சிறை ராமன் கொ(ள)ன் பக்கல்ப் பொன்னறக்கொண்டு மண்ணற விட்டென் விராசநி அம்மை யப்பன் (அப்பந்) அழகி—

8. ய சொழனுந எதிரிலி சொழ சம்புவராயன் நென் (II*).

1. The inscription No. 62 (lines 21 f) reads நெல்லாயங் காசாயங்களும்.

TRANSLATION.

Hail! Prosperity! From the month of Tai of the twenty-fourth year of the illustrious Tribhuvanachakravartin, the illustrious Rajaraja-deva, which was current during the Saka year one thousand one hundred and sixty-one,—I, Virasani-Ammaiyappan Aragiya Soran, *alias* Edirili-Sora-Sambuvarayan, after having received gold from the Kerala, a worshipper of Aya-inar (and an inhabitant) of Malai-mandalam,—gave to the Vishnu temple of Chitra-meri-Malai-mandalam, *alias* (the temple of) Arulala-Perumal, (at) Poygai, *alias* Rajendra-Sora-nallur, (the village of) Puttur as exclusive property:—the trees overground and the wells underground, the wet land and the dry land, included within the boundaries in the four directions; all the revenue in paddy, excluding tolls, and the small tax for the village-police, and including the three handfuls of paddy (?); the rice in Karttika, the money in Karttika, the unripe (fruit) in Karttika, velipayaru[1], the money from water and land, the tax on looms, the tax on shops, ...[2] the tax on goldsmiths, the tax on Ajivakas, the tax on oil-mills, the money from (the sale of) the fish in the tank,[3] ....[4], the money for documents, and all other revenue in money; the antarayam;[5] including all (other revenue) in paddy and revenue in money, including (that for) one Vetti.

No. 62. On the right side of the east wall.

This inscription is a duplicate of No. 61. At the end some words are lost.

1. ஸ்வஸ்தி ஸ்ரீ (II*) சகராயாண்டு ஆயிரத்—
2. தொருநூற்றறுபத்தொன்று ெ—

1. The literal meaning of this term would be "the hedge-beans."

2. The meaning of காலகதப்பாட்டம் or காலக்கப்பாட்டம் as No. 62 reads, is not apparent.

3. Compare எரியின் வீற்ப்பணம் in No. 55, line 4 b. of the south wall.

4. The meaning of இனவரி (the reading of No. 62) நிணைக்தகாசு is not apparent.

5. This seems to be the name of some sort of revenue (aya).

3. சல்லா நின்ற ஸ்ரீ திரிபுவனச் சக்கர—
4. வத்திகள் ஸ்ராசராச தெவற்கு யாண்டு
5. இருபத்து நாலாவது தைம்மாதமு.........
6. பொய்கையான ராசெந்திர சொழநல்—
7. லூர் சித்திர மெழிமலை மண்டல விண—
8. ணகரான ஆருளாளப் பெருமாளுக்கு பு(த்)
துா(ர்*)நா—
9. ற்பாற் கெல்லைக்கு முட்பட்ட மெல்நொ—
10. க்கின மரமுங் கீழ்நொக்கின கிணறும் நஞ்செ(ச)—
11. ய் புன்செய் நா(ற்*)பாற் கெல்லைக்கு முட்பட்ட
12. கடமை குடிமைகளும் ஆயம் பாடி காவல்
13. சல்வரி எடுத்துக்கொட்டி அரிமுக்கை உட்—
14. படப்பல நெல்லாயங்களுங் கார்த்திகை அ—
15. ரிசி கார்த்திகைக் காசு கார்த்திகைப் பச்சை வெ—
16. ல்ப்பயறு நிர்நிலக்காசு தறியிறை கடையிறை கால—
17. க்கப்பாட்டம் தட்டார்ப்பாட்டம் ஆசுவக(ட)மை ெ—
18. சக்குக்கடமை எரிமின்காசு இனவரி வகைக்—
19. தக(ர*)சு பட்டொலைக்காசு மற்றுமெப்பெர்ப—
20. (ட்)ட பல காசாயங்களு மந்தராம்[1] வெட்டிதனி—
21. (ய)ாளுட்பட அனைத்து நெல்லாயங் காசாயங்—
22. களுமுட்ப்படத் திருவிடையாட்டமாக ம(லை)மண்—
23. டலத்து ஆய(ச)னர் (சி)றை இராமன் கொளன்
பக்க(ல்)

No. 63. On the base of the east wall.

This short inscription refers to the gift of the village of Puttur, which is also recorded in the two preceding inscriptions.

TEXT.

1. பொய்கை அ(ருளாள)ரை புணைந்து புத்தூரும் ஐய்ய மற கொண்டு அவர்க்கு ஊராக்கினன் செய்ய மலர்மாதுயார் நின்ற மலைநாட்டு வாழ்.

2. வணிகந் ஆதி இராமந் கொளந் உ

---

1. The inscription No. 61 reads அந்தராயமும்.

TRANSLATION.

The merchant Adi-Rama the Kerala, who lived in Malainadu, where the goddess with red flower (Lakshmi) resides, having decorated Arulalar (of) Poygai, and having acquired as exclusive property (the village of) Puttur, made it his (the god's) village.

No. 64. On the north wall.

The inscription is dated in the 28th year of Rajaraja-deva, which was current after the expiration of the Saka year 1165. It records the gift of the village of Attıyur.

TEXT.

1. ஸ்வ ஸ்தி ஸ்ரீ (II⁻⁻) சகரை யாண்டு ஆயிரத்தெ—
2. தாரு நாற்றறுபத்தைஞ்சன்[1] மெல் செல்லாநி—
3. ன்ற ஸ்ரீ ராஜராஜ தெவற்கு யாண்டு உ௰அ வத[2].
4. கற்கடக நாயறு முதல் சித்திர மெழிமலை மண்—
5. டல விண்ணகரான பொய்கை அருளாளப்பெ—
6. பருமாளுக்கு அத்தியூர் தெவதானந் திருவி—
7. டை ஆட்டம் பள்ளிச் சந்தந் துக்கைப்பட்டி
8. பிடாரிபபட்டி பட்டவிருத்தி வயித்திய விருத்தி
9. நில நீங்கல் (நிக்கி) நாறுபாற் கெல்லையு முட்ப—
10. ட்ட மெலனொக்கின மரமுங் கிணொக்கிய கிண—
11. றும் நஞ்செ புஞ்செய் வெட்டி தனியாள் ஆ—
12. (ய)ம் பாடிகாவல் கண்காணி கணக்கவரி எடுத்து—
13. க்கொட்டி அ(ரி)முக்கை உள்ளிட்ட நெல்ல(ா)ய—
14. ங்களும் வெ(ட்டி)ப் புடவை முதற் திரமம் வகை—
15. ந்த காசு பட்டெ(டா)லைக் காசு முள்ளடி சின்னம் பெ—
16. வலிப்பயறு தாபபடி அரிசி அச்சதறி சாலிகைத்—
17. தறி தூசகத்தறி (ப)றைத்தறி செக்கு(க்) கடமை ஆசு—

1. Read சின்.
2. Read உ௰அ-ஆவது.

18. வக கடமையு முள்ளிட்ட காசு கடைமையும் யற்—
19. று மெப்பெ(த்[1])பட்ட கெ(ல்)லாயங்ளுக்காச—
20. ரயங்களு முட்பட்ட ஆயகனர்[2] சிறை இராமன் கெ—
21. (க)ரள செட்டியார் பக்கல் பொன்னறக் கொண்—
22. டு மண்ணறப் பொய்கை அருளாளப் பெருமா—
23. ளுக்குத் திருவிடை ஆட்டமாக மண்ணற விட்—
24. டென் செங்கெணி விராசனி அம்மை அப்பன் அ—
25. ழகிய சொழனை எதிரிலி செ(ரழ)ச் சம்புவராய
னெ(ன்) (II*)

TRANSLATION.

Hail! Prosperity! From the month of Karkataka of the 28th year of the illustrious Rajaraja-deva, which was current after the Saka year one thousand one hundred and sixty-five (had passed),—I, Sengeni-Virasani-Ammaiappan Aragiya-Soran, *alias* Edirili-Sora-Sambuvarayan, after having received gold from the Kerala merchant Rama, a worshipper of Aya-inar—gave to the Vishnu temple of Chitra-meri-Malai-mandala, *alias* (the temple of) Arulala-Perumal (at) Poygai, (the village of) Attiyur as a divine gift (devadana) and as exclusive property:—the trees overground and the wells underground, the wet land and the dry land, included within the boundaries in the four directions excluding the land (called) Pallichchandam, [3] Tukkai-pattai, Pidaripatti, [4] Bhatta-vritti and Vaidya-vritti; [5] the revenue in paddy, excluding (the revenue for) one Vetti, tolls, and the tax for the overseer of the village-police and the accountant, and including the

1. Read ச.

2. Read ஆய சனர்.

3. Pallichchandam probably means "temple-land," just as palli-gramam "a village belonging to a temple." In the inscriptions Nos. 67 and 68, Pallichchandam seems to be used in the sense of palligramam itself.

4. Patti means "a measure of land sufficient for a sheep-fold;" compare Kuttadi-patti in No. 42, above.

5. i.e., (the land) enjoyed by the Bhattas and enjoyed by the Vaidyas.

three handfuls of paddy (?); the taxes in money, including (that for) cloths of males and females,................ the money for documents,..... .... veli-payaru, the gleaned rice, ...the tax on oil-mills and the tax on Ajivikâs; including all other revenue in paddy and revenue in money.

It is evident that the Editor Dr. Hultzch makes an unfortunate mistake in translating ஆசுவக்கடமை as the tax on Ajivikâs. *A priori* it is absurd to suggest that any finance minister would propose levying a tax on wandering mendicants who have to beg for their daily food. Levying a tax by any Government must necessarily imply the possibility of collecting the same. Hence it is impossible to think of a tax on religious mendicants who can call nothing their own excepting their own body. Further from the context it is clear that the term refers to some kind of professional tax since it occurs in the midst of words relating to professional tax, "the tax on looms, the tax on shops, the tax on gold-smiths, and the tax on oil mills and ஆசுவக்கடமை translated as the tax on Ajivikâs." Probably the term ஆசுவக் கடமை refers to the tax laid on Bronzesmiths who made moulds for casting vessels and other objects of bell-metals. The Tamil term ஆசு is generally used synonymously with mould. Hence it can only mean a tax on moulding and casting. It is not for us to determine exactly what it means. It is enough for our purpose to state that it does not and cannot mean tax on Ajivikâs and the rendering given by Dr. Hultzch is evidently wrong. Hence Dr. Hoernle's conclusion based upon the ancient Tamil literature and the Poygai inscriptions is further removed from the truth. He cannot claim as evidence for his conclusion anything more than the Swêtâmbara work which he takes as his authority. The reader can very well judge for himself as to the validity of his conclusion.

CHAPTER VII.

Sankhya Vada.

Neelakesi, as directed by Pûrana, goes to Hastinâpura to meet the Sânkhya teacher who is engaged there in preaching his doctrines to his disciples. He has been expounding to his disciples the doctrine of creation, destruction, and preservation as the characteristics of Paramâtma. who is Omnipresent. Neelakesi has requested the Sânkhya teacher Parâsara to explain his philosophy which he does accordingly. " We recognise 25 *tattvas*, Âtma, Prakriti, Mahat, Ahankâra, five Gnânêndriyâs, five Karmêndriyâs, Manas, the five Tanmâtras and the five Bhûtas. Âpta, or the Lord of the Universe, according to us, is free from all activities, has no *gunas*, is always an enjoyer, does not undergo any modifications, is not bound by any karmic shackles, is eternal, all-pervading, all-perceiving, all-enjoying existence. Similarly, Prakriti, is an unchanging reality which is also all-pervasive—Amoorta—imperceptible to the senses, inactive, unitary, and unmanifest. It is from this Prakriti that Mahat is born ; from Mahat Ahankâra ; and from Ahankâra are born Manas, the five Tanmâtras, the five Gnanêndriyâs and the five Karmêndriyâs. From the five Tanmâtras are born the five Bhûtas. These are the 25 *tattvas* for us. We recognise no reality beyond these 25." Neelakesi listening to these has remarked that the illustration of these *tattvas* does not speak well of the founder. The Sânkhya teacher was enraged at this remark ; he has challenged her to offer any criticism which she thinks fit and proper. In

response to this challenge, Neelakesi offers her criticism of the Sânkhya tattvas.

You maintain that Ātma is actionless. Do you consider yourself an Ātma or not? If you are one, how do you explain your own activity which is quite evident even in your preaching and other associated movements? Hence in the very beginning your own conduct belies your doctrine. And if you say that you are not an Ātma, that would be in contradiction to all experiences. If Ātma is described as non-active in every way, what is the purpose of preaching this doctrine to others, who being inactive by nature, will not be able to carry out your injunctions? Ordinary experience reveals the nature of Ātma as an active conscious entity whose activity manifests itself in perceiving, knowing, acting; and yet you maintain that it is absolutely inactive. In order to get rid of this difficulty, you speak of three kinds of Ātmas, Paramâtma, Antarâtma and Karmâtma. Activity is denied only to the first; the other two are considered as active. This device is not going to help you out of the difficulty. You first describe Ātma in general as non-active. Then you postulate two kinds of other Ātmas which have activities. This will be self-contradictory. If Antarâtma and Karmâtma which are credited with activity are considered to be the active entities in human personalities, of what use is it postulating the Paramâtma who has no activity of his own and yet who is always an enjoyer? If this Paramâtma is absolutely Amoorta and actionless, how is it possible for him to have any relation to the body, and how can he exercise perceiving, knowing, and enjoying through such a body? What is that misfortune, on

account of which, such a Paramâtma, who is all-perceiving and all-knowing, is brought down to the level of Samsâra? Unless the Paramâtma is credited with change and modifications, it is not possible to bring him into relation with changing conditions of Samsâra, conditions determined by Āntarâtma and Karmâtma in association with the active manifestations of Prakriti. Modifications capable of having intrinsic activities, are always associated with Prakriti. Activities generally associated with human personality, are in reality due to the active manifestations of Prakriti. On account of these modifications, a Purusha or Ātma, is apparently credited with all those activities just as a piece of crystal appears red, when a red flower is placed behind it. In itself absolutely colourless, the crystal appears full of colour due to its association with the coloured flower behind. Self-conscious experience, such as "I." and "Mine," properly belong to Ahankâra which is born of Mahat which itself is the modification born out of Achêtana Prakriti. Mahat being born of Achêtana Prakriti, must be considered to be itself an Achêtana entity. Ahankâra proceeding from this Mahat must also be considered Achêtana; and yet it is capable of having conscious experiences of self and self possession. How is it possible to obtain conscious entities from a non-conscious reality? This is a primal contradiction in your philosophy. Do you consider this Mahat as an independent self-determinant entity apart from Prakriti, or is it merely a modification of Prakriti? If it is born of Prakriti, you cannot escape from the conclusion that what is born of Achêtana Prakriti, must itself remain Achêtana. No kind of conscious activity, therefore,

can be derived from such an Achêtana entity. If you consider that as an independent entity unconnected with Prakriti in order that you may obtain from it activities of consciousness, then your own doctrine that out of Prakriti appears Mahat, will be nullified.

You describe Prakriti as Amoorta and Akârana. non-corporeal and non-casual. Out of this you obtain Mahat. which is described to be corporeal and causally effective. You might as well derive physical objects out of space, which is also Amoorta and Akârana. Thus Prakriti and its modifications appear according to you to be mutually contradictory. Then you speak of five Gnanêndriyâs, and Karmêndriyâs, and Manas. If these are considered as independent *tattvas*, the other members of the body are equally entitled to be considered as independent *tattvas.* Hands, feet, excretary organs, genetal organs, and vocal organ are considered to be five Karmêndriyâs or active senses. What is the purpose in calling these "Indriyas" since there is no object perceived by these? If they are called Karmêndriyâs, because they have got their characteristic activities, why do you leave out the other members of the body such as the lips, the tongue and the teeth which also have their characteristic activities and hence which are entitled to be included among the Karmêndriyâs? Some of the things which you include in Gnânêndriyâs have also some kind of characteristic activities. For example, the eyes are capable of moving, and hence must be called Karmêndriya. Hence there is no logical principle in your classification of two groups of Indriyas, one called Gnânêndriya and the other called Karmêndriya. The five Tanmâtras are Sabda (sound), Sparsa

(touch), Rûpa (colour), Rasa (taste), and Gandha (smell). These sense qualities are associated with physical objects and yet you derive these Tanmâtras from Ahankâra. If Ahankâra is taken to be self-consciousness how is it posssible to obtain these Tanmâtras which are characteristics of physical objects of the Pancha Bhûtas? Your doctrine that sound is the characteristic of Ākâsa is self-contradictory; Space is Amoorta, Achêtana, and all-pervasive unity. Out of this. sound cannot be born because sound or sabda, is the result of concussion of physical bodies with one another. Hence your doctrine of evolution which derives Mahat from Prakriti, Ahankâra from Mahat, and from Ahankâra the sixteen Gûnas, and from the five Tanmâtras the five Bhûtas, is not quite convincing and acceptable.

You explain the relation between the Ātma and physical body by bringing in a comparison, a lame man riding on the shoulders of the blind, the lame directing. and the blind carrying. But this comparison won't do because, according to your own doctrine, both Prakriti and Ātma are described to be non-active. Both being incapable of activity, by mere combination, they cannot obtain the activity to move. Hence your comparison is not quite accurate. Hence it is impossible to postulate activity by mere combination of two inactive entities. Prakriti and Ātma cannot give birth to Mahat and other objects of the concrete world. You might as well say that two eunuchs may be able to bring forth a child by intercourse. Prakriti and Ātma are described by you to be all-pervasive. Thus, they must have contact from eternity, and yet you speak as if they come in contact with each other for the first time and

out of this contact, you derive the whole evolution of the cosmos. The ultimate reality for you is One Ātma who creates, destroys, protects, performs *tapas*, and obtains Môksha. Since you do not maintain the doctrine of Plurality of Ātmas, you think that this criticism is applicable only to the Sânkhya Pluralist. Neelakesi points out that the Sânkhyan Paramâtma is not free from defects. If you hold to your Ekâtmavâda, then you cannot offer any decent explanation for your conduct in preaching your doctrine to others who are your disciples and in criticising the doctrine of your rivals. Teacher and the disciple, the critic and the rival, have meaning only when you recognise Plurality of Ātmas. Otherwise it would be a meaningless game of self-delusion. If you stick to the doctrine of Ekâtmavâda, then all lower animals are merely aspects of His nature. Then sacrificing animals in Yâga, and eating them, would amount to killing oneself and eating oneself.

Neelakesi next criticises the doctrine of creation. If creation implies that created things had no existence before they were created by the Paramâtma, how does the Creator derive his own existence? If in His case, existence needs no creation, similarly, may be the nature of the whole world. You maintain that there is no activity in the world besides His activity. Then all that happens in the world must be attributed to Him; for the act of killing and murder must be attributed to Paramâtma, as much as the activity of *tapas*. All good, and all evil, therefore, must be attributed to His activity; *killing and eating animals, at the same time creating* and protecting them, if attributed to the same person, would make His activity unintelligible and meaningless.

This doctrine of Saêswara Sânkhya is really wonderful in its contradiction. It makes the preacher as well as the listener identical. The animals that are killed, the flesh that is obtained, and the person who eats, all are identically the same individual. The persons who are suffering from disease, the physician who cures the sick, are identically the same; the killer and the killed are the same; the destroyer and the destroyed become identical. The whole philosophy is self-contradictory, and reduces itself to *reductio ad absurdum.*

You also hold the doctrine of Avichalita Nitya, unchanging permanency; and yet you talk of growth and development. Growth or development, is incompatible with the doctrine of unchanging permanency. If this doctrine is true, going to sleep after eating, waking up after sleeping, learning a new thing, a child growing and becoming an old man, forgetting a thing which was experienced, memory, recognition, enjoying the fruit of one's own karma, a samsâra jîva adopting a good course of conduct and obtaining Môksha, all these things would be absolutely impossible. If Avichalita Nitya is the truth, the palm tree which grows out of its nut must be present in the nut in full-grown form. If it is maintained that the tree as such is not present in the nut, but that the nut contains in itself the capacity to grow into a full tree later on, then this will not fit in with the doctrine of Avichalita Nitya. The growth of the tree from the nut would imply that the tree is not present as such in the nut, but appears as the result of growth. This would be explained only by the doctrine of Asti-Nâsti and not by the doctrine of unchanging permanency. The ultimate entities of Chêtana and

Achêtana are described by you as 25 tattvas. What you call Paramâtma is identically the same as our Siddha Paramêshti. Instead of trying to derive consciousness and Gnâna from Achêtana Prakriti, admit them to be the characteristics of Jîvas, which must be considered to be active also, in addition to his being the perceiver and the enjoyer. If you recognise that the Ātma is an active agent endowed with consciousness of perception and enjoyment and capable of being an architect of his own destiny, then your philosophy will be acceptable. Thus you will be in possession of a true Darsana.

Neelakesi thus offers her own Darsana to the Sânkhya teacher and blesses him with the Môksha Mârga constituted by the three jewels, Ratnatraya. Thus ends the Sânkhyavâda.

*   *   *

Before taking leave of this chapter we have to enter an explanatory note. The chapter in Neelakesi dealing with the Sânkhyavâda relates to Saêswara Sânkhya according to the commentator. The Sânkhya teacher, who is met by Neelakesi in Hastinâpura, is one named Parâsara. This requires an explanation. Traditionally the Sânkhyasystem was founded by the great Kapila Rishi, and transmitted through a line of Sânkhyachâryas such as Asoori, Panchâsika, Vindyavâsi, Iswara Krsna; by these the system has been taught in successive ages. The authoritative work "Sânkhyakârika" by Iswara Krsna is quoted by the commentator of Neelakesi. The text of Neelakesi, which must be several centuries older, properly speaking, must refer to the Kapila school of the Sânkhyas which is generally

known as the Nirêswara Sânkhya. The term Saeswara Sânkhya is ordinarily applied to the modification of the Sânkhya school of Patanjali in his Yôga Sutras. The Yôga system associated with Patanjali preserves in tact the whole of the metaphysical system of the earlier Kapila school with this one modification of an Iswara as the ideal to be contemplated upon by the yôgis. From the information given above the Sânkhya system criticised in Neelakesi evidently refers to another school which, while retaining the metaphysical system of Kapila, grafted on it a sort of Theistic Monism. Probably this Monistic school of Sânkhya is the precursor of the later Vedanta school represented by Brahma Sûtras which is commented upon by Sankara, Râmanuja and Madhwa. The name of the teacher and the place are significant. Hastinâpura is hallowed by Mahâbhârata tradition, and the name of Parâsara is probably a wrong reading of Parâsariya, son of Parâsara which is the name of Vyâsa, the reputed author of Mahâbhârata In the Santi Parva and the Anusâsana Parva of Mahâbhârata you have a presentation of the Sânkhya school with the *Monistic colour*, and most probably the author of Neelakesi had in his mind this particular school of Sânkhya described in the Mahâbhârata. This suggestion is corroborated by the fact that there is a *chapter on* Vyâsa system in "Sarva-*siddhânta Sangraha*" of *Sankarâchârya. This book*, besides the *chapters on Sânkhya*, Yôga, and Vedânta, has a separate chapter on Vyâsa Matha which distinctly indicates that about the time of the author of Sarva-siddhânta Sangraha this Vyâsa *Matha or Parâsariya Matha* was considered an independent school and

continued to be so even after the appearance of the Vêdânta school as an independent system. In his able introduction to this work Professor Rangacharya maintains a similar opinion. Speaking about Vyâsa Matha as distinguished from Vêdânta Matha he says "that the former of these two Mathas is said to be based upon the religious and philosophical teachings contained in the Mahâbhârata, while the latter is declared to rest upon Baghavat Pâda Govinda's explanation of the Vêdânta Sûtra held to have been composed by Vyâsa." If we assume that in Neelakesi Parâsara is a wrong reading for Parâsarîya and the system here refers to the Sânkhya school of the Mahâbhârata we should offer an explanation why there is no mention of the older and the more famous Kapila school. The absence of the later Vêdânta School in the work may be easily explained by the fact that about the time of the composition of the Neelakesi probably the Vêdântic school had not come into existence as an independent school of thought and religion. Such an explanation is impossible in the case of Sânkhya school of Kapila and represented by his successors. As a matter of fact, the Kapila school of Sânkhya is admitted to be the oldest of the six so-called orthodox Darsanâs. His system is referred to even in the Upanishadic literature. *In the description of the Sânkhya school in Mahâbhârata, Kapila is prominently mentioned. He is* referred to with the honorafic title Mahâ Rishi. It would be right to presume that such an important school of thought was not known to the author of Neelakesi. The fact that he distinctly refers to the Sânkhya school in this particular form (Saêswara Sânkhya) for the purpose

of criticising, naturally implies a thorough knowledge of the other system also. In fact, some of the philosophical ideas belonging to the Kapila school, which form the philosophical basis of the particular Theistic Monism which is criticised here are not spared from criticism; and yet the author of Neelakesi does not directly mention the Kapila school as a system to be rejected. If we assume that the system was known to him and that he was not disposed to condemn it, then there is only one explanation for such a course of conduct in the author. About the time of the composition of Neelakesi in South India, there must have been present in the Tamil Nâdu not only the Jainas and Bauddhas but also Sânkhyas belonging to the Kapila school. Probably the Sânkhyas and Jainas must have had a good deal of common ground between them. Both the schools are definitely opposed to animal sacrifice enjoined in the Vêdic Literature. Both are uncompromisingly pluralistic in metaphysics and both the schools are vehemently opposed to the doctrine of the creation of the world by an Iswara. These three points of identity must have made them work in ço-operation in fighting their common enemy; hence the author of Neelakesi did not think it worth his while to criticise such a friendly system as the Kapila school of Sânkhya in his work. This is the only explanation that can be thought of as to the absence of criticism against Kapila.

This suggestion is further corroborated by the fact that there is an atmosphere of Ahimsa prevalent in the Tamil classics Kural and Silappadikâram. There are two Mâtaras one in Tamil Literature and another in Sanskrit. The former is a prominent

figure in "Silappadikaram" and the latter is the commentator of Iswara Krsna's "Sankhya Kârikas." Probably they were different persons living in different ages. But it is clear that both were believers in the doctrine of "Ahimsa." This can be inferred from their views expressed in the respective works. Mâtara in Silappadikaram meets the Chera King on two or three occasions while in the course of his ramblings over the country and communicates to the King the important information about the fate of the Hero and Heroine of Silappadikaram, Kovalan and Kannaki. But the point that is relevant to us in this connection is that this Mâtara praises the Chera King for introducing important religious reformation. He praises the King for getting rid of "Maravêlvi" and introducing "Aravêlvi" which can only be interpreted as getting rid of cruel Yâga involving animal sacrifice and introducing the right Yâga based upon Ahimsa Dharma. No one would deny the fact that the whole work Silappadikâram was written from the point of extolling Ahimsa. Hence this is the only interpretation that we can have of Mâtara's praise of the Chera King. In another place he praises the Chera King for introducing "Poopali" in temple worship. This term is interpreted by the commentator as worship by offering flowers at the feet of the God in the temple. All these references clearly point to the fact that this Mâtara (who was a follower of Sânkhya probably) was about that time a great champion of the doctrine of Ahimsa and worked in co-operation with the Jaina teachers in the South with the object of purifying religion from animal sacrifice and also purifying temple

worship from any contamination of blood stain. That the Jainas and Sânkhyas did work in co-operation with this object is not merely a figment of imagination is further borne out by the fact mentioned in another Tamil classic known as Perungadai—a Tamil rendering of Gunâdya's Brihat Katha. In this work throughout the career of Vâsavadatta, Udayanâ's Queen, she had been accompanied by a family attendant who is referred to as Sânkhya Thai, Sânkhya Mother, probably implying a female ascetic belonging to the Order of the Sânkhya. This Perungadai is a Jaina classic in Tamil, the Jaina author of that work was a Prince of the Ruling Family of Kongu Dêsa. He considers Udayana as a follower of the Jaina faith and certainly would not give Vâsavadatta as her friend and adviser a female ascetic belonging to the Sânkhya Order if the latter were considered by him as a rival school to his own. This mutual sympathy and co-operation between the two schools will be cleanly appreciated when you notice the views expressed by Mâtara the commentator on Sânkhya Kârika. Commenting on the second stanza he passses the following remark, about Vedic sacrifice (Mâtara Vritti of Sânkhya Kârika printed in Chowkamba Sanskrit Series Pages 7 & 8).

" *Śrautôgnihôtrâdikaḥ svargasádhanatayá tâpatrayapratīkâra hêturuktah sôpi dṛshṭavat anaikântikah pratîkârah. Tathâ hi 'Madhyama pindam putrakâma patnî prâśnîyât,' 'Ādhatta pitarô garbham' iti Mantrêna. Tadêvam vedavachasâ bahûn pindân paraśśatânaśnáti yâvadêkôpi putrô na jâyatê. Tathâ 'Paśyêmaśaradaśśatam Jîvema śaradaśśatam' iti śrutâvasti. Param garbhasthô jâtamatrô bâlô yuvâpi kumârô mriyate. Kim chânyatsa śrautô hetuḥ Aviśuddhaḥ*

paśuhimsâtmakatvât. Kshayayuktaḥ punah pâtât. Atiśaya Yuktaḥ tatrâpi svâmibhṛtyabhâvaśravanât. Uktam cha.........

Shaṭ śatâni niyujyantê paśûnâm madhyamêhani, Asvamêdhasya vachanâdûnâni paśubhistṛbhiḥ.

Paśuvadhô gnishtômê mânushavadhaḥ gôsavavyavasthâ sautrâmanyâm surâpânam randayâ saha svêchhâlâpaścha ṛtvijâm. Kalpasûtre anyadapi akṛtyam bhûri kartavyatayôpadiśyatê.

" Rituals like Agnihôtra are prescribed in the Sruti as means leading to heaven and as effective remedies of the three types of pain. Even this remedy, prescribed by the Sruti, happens to be in the same boat as the remedies accessible to sense-perception. The remedy is neither sure, nor certain. For instance, it is said, "that in a certain ritual if a wife swallows the central ball of sacrificial ablation she will get a son." Putting faith in this text, " hundreds of balls of rice have been swallowed, and yet not even a single issue has been born." Once again, in the Sruti, there is the benediction, " let us enjoy a hundred winters, let us live for a hundred winters and so on." But even the phenomenon is quite familiar, that a baby dies immediately after its birth, young men and those in the prime of life die.

Further the remedy proclaimed in the Sruti, as the cause of destroying the three types of pain is impurity-ridden, because the remedy involves the killing of animals.

Further the remedy does not confer any permanent immunity. Even supposing the performance of sacrifice leads one to Heaven, the Agent again falls from Heaven when the stock of his sacrificial virtue is exhausted.

In addition, even in the matter of heavenly enjoyment, increase and decrease, inequality in status as between master and servant, and similar differences are heard. It is said in the sacrifice of Aswamêdha 597 animals are killed on the central day. Thus the killing of animals in the Agnishtôma sacrifice, and killing of men in Gôsava sacrifice, the drinking of wine in the Soutrâmani ritual, and lewd unbridled talk of the sacrificial functionaries with prostitutes, these and other equally reprehensible acts are laid down in the Kalpa Sûtras."

*   *   *

Kincha

Yathâ pankêna pankâmbhaḥ
surayâ vâ surâkrtam
bhûtahatyâm tathaivêmâm
na yajnairmarshtumarhati.
Na hi hastâvasrgdigdhau
rudhirênaiva śudhyataḥ.

'Tadyathâ smin lôkê manushyaḥ paśûnaśnânti tathabhibhunjata êvamamushmin lôkê paśavômanushyânaśnanti' iti śrutiśataśravanât.

Anyaccha—

Vrkshân chhitvá paśûn hatvá
krtva rudhirakardamam
yajnaisched gamyatê svargô
narakah kêna gamyate.

Ityaviśuddhiyuktah sarvathâ srautô duhkhatrayapratîkârahêtuh.

Atha 'Apâmasômamamrtâ abhûma' iti prâguktam
Atrêdam pratyuttaram.

"Again there are the following texts. 'It is as useless to wipe out this sin of animal slaughter by (the performance) of sacrifices as it is to wash away dirt with dirty water or to cure drunkenness with more drink; for blood-stained hands cannot indeed be purified with blood." A Sruti text also declares 'Just as in this world men eat animals, so also in the other world do the animals feed upon men who consumed animal food." There is also another text which says "If heaven is obtained by cutting plants and killing animals and making (the Earth) a cess-pool of blood, what is that (atrocity, pray tell us) which takes one to hell.' Hence the Vedic remedies for the annihilation of the three-fold sorrow are unclean in every way.

As to the text of the Sruti 'We have drunk Sôma and we have become immortal' we give the following reply."

Here Mâtara ridicules the idea that persons who perform Yâga for obtaining sons very often do not get what they want; and even when they are lucky enough to obtain a child it may die very early in spite of their offering sacrifice according to the Vedic rituals. The only obvious result is the cruelty inflicted on the animals in the name of religion. He spiritedly asks if persons who inflict cruelty on animals in the name of Yâga attain Swarga who else will go to Naraka, Hell? Even an over-zealous Jaina writer cannot express his antipathy to animal sacrifice in any stronger words than Mâtara's. Similarly his condemnation of the Creation Theory is strong and unmistakable. Pages 75 and 76 beginning with 'Isvarakaranamiti and Acharya bruhata and ending with 'Kalonama na kasya

padârthosti, Vyaktam, Avyaktam, Purusha etc., Treyeva Patharthaha.'

Īśvarakâraṇamiti kêchidâchâryâ bruvatê.

Uktancha—

Ajnô janturaniśô yamâtmanassuhadukkayôh
Īśvaraprêrito gacchetsvargam narakamêva va.
Vêdavadhinah punarittham kâraṇamâhuh.
' Purusha êvêdam sarvam ' ityatah purushah kâranamâhuh.
Aparê svabhâvâmahuh. Svabhâvah kâraṇamiti.
Tathâ hi.........
Yêna śuklîkṛtâ hamsah
sukâscha haritîkṛtâh.
Mayûrâschitritâ yêna
sano vrttim vidhâsyati.

Atra Sânkhyâ vadanti. Īsvarah kâranam na bhavati. Kasmât nirguṇatvât. Īmâssagunâh prajâh. Satvarajastamâmsi trayô gunah, techa prajâsu santi. Tâmscha gunân drshtvâ sâdhayâmah. Prakṛterimah samutpannah prajah. Yadîsvarah kâraṇam syâttatô nirgunâdîsvarânnirgunâ êva prajâh syuh. Nachaivam. Tasmâdîsvarah kâranam na bhavati. Ēvam purushôpi drashtavyah. Svabhâvô nâma na kâschitpadârthôsti. Yatah prajânâmutpattisangatih syât. Tasmâdyô brûte svabhâvah kâraṇamiti tanmithyâ. Kechit kâlam kâraṇatayâ varṇayanti.

Kâlah sṛjati bhûtâni
Kâlah samharati prajâh.
Kâlah suptêshu jâgarti
tasmât Kâlastu kâraṇam.

Tadapi Sânkhyo nirâkurutê. Kâlô nama na kaschitpadârthôsti. Vyaktam Avyaktam Purusha iti traya êva padârthâh. Tatra Kâlôntharbhûtah. Êvam pradhânam hitvâ nâstyanyat kâranam."

" Some teachers say that Isvara is the cause of the world. It is said this Finite Self, ignorant and powerless to determine and control his own pleasures and pain, goes either to Heaven or Hell impelled by God.

Those who rely on the Vêdas (Vêdavâdis) describe the cause differently. In view of the texts 'as everything is Purusha they say the Self itself is the cause.'

Others maintain that Svabhâva, or nature, is the cause. For instance, that Agency which has made swans white, the parrots green, and the peacocks multicoloured, that Agency will also give us bread. In this connection, the Sânkhyas argue thus :—" Isvara cannot be the cause. Why, because, he is devoid of qualities, or free from the taint of the three gunas. But the human beings are all, in greater or lesser degree, affected by the three gunas. The three gunas are (1) Satva. (2) Rajas, and (3) Thamas. These three permeate the entire creation including man. By observing the *gunas* we reach the following conclusion, namely, that these human beings should have originated from the Prakriti which is made up of the three *gunas*. If Isvara free from the influence of the three *gunas* is considered to be the cause, how is it that from a source free from the influence of the three *gunas*, human beings spring up exhibiting the influence of the said *gunas* ? If Isvara had been the cause, human beings also should be free from the influence of the *gunas*. It is not so. Therefore

Isvara is not the cause. This argument *Mutatis Mutandis* will apply to Purusha as well.

Further, there is no distinct entity or category called nature or Svabhâva. In the absence of that category it appears illogical to explain the origin of human beings as due to the operation of Svabhâva. Hence it is erroneous to maintain that nature is the cause of humanity.

Yet others believe that Time is the cause of the world and human beings. For instance, " Time creates beings, Time destroys them, Time is awake, when others are sleep. Therefore Time is the cause. This policy also is repudiated by the Sânkhya, because as in the case of Svabhâva a distinct entity or substance like Kâla or Time is not accessible. There are only three entities known to Sânkhyas (1) the Vyakta, Manifest Universe (2) Avyakta, that is, Prakriti and (3) Purusha the sentient subject. Kâla or Time is to be subsumed in the previous lists. It is thus clear that there is no other cause than Prakriti or Pradhâna."

* * *

From this passage quoted from Mataravritti it is clear that he rejects the doctrine of creation by Isvara, that He is responsible for all activities here. He rejects the other Vedântic theory that everything is of the nature of the Purusha, that Purusha is the cause of the world. He also rejects the third view that the cause of the world is Nature or Svabhâva. After rejecting all aspects of the creation theory he states the Sânkhya view of evolution as the only possible explanation. These three doctrines are also the fundamental doctrines of Jaina Darsana—Opposition to Vedic sacrifices as involving

Himsa, emphasising the plurality of Âtma, Purushanâ-ñatva, plurality of souls and criticising the doctrine of creation as illogical and untenable. Hence on account of this fundamental identity in doctrines, these two schools were probably actuated by the same ideals and methods and were working in co-operation for some centuries during their existence in the South. This is the only possible explanation why the author of Neelakesi chose for his criticism under the heading, "Sânkhya Vâda" only that school of Sânkhya Monism found in the Mahâbhârata.

* * *

CHAPTER VIII.

Vaiseshika Vada.

Neelakesi next goes to the Asrama of the Vaisêshika teacher named Lokajit, who is as great as Kanâda himself the founder of Vaisêshika Darsana. He recognises at once in Neelakesi a desire and willingness to engage in debate. Therefore the teacher begins to explain the fundamental doctrines of his system in order to give her an opportunity to examine the same. "My system consists of six Padârthas, or categories—Dravya, Guna. Karma, Sâmânya, Visêsha and Samavâya, (Substance. Quality, Action, Genus, Species and Coherence respectively). Dravyâs are the five Bhûtas, Dik. Manas, Kâla and Jîva, the five elements, spacial direction, mind, time and life respectively. Thus the Dravyâs are nine in number. Gunas are the qualities of Dravya and karmas are the activity of the same. Sâmânya or the universal is of two kinds, Mahâ Sâmânya and Avântara Sâmânya. These two are otherwise called Para Sâmânya, and Apara Sâmânya. The first Mahâ Sâmânya refers to existence in general, Satva or Vastutva. The second Sâmânya refers to the universal element in Dravya. Guna etc. Hence the first is called the higher universal the second the lower universal. This universal element Sâmânya is an eternal and all-pervading category which is responsible for the presence of similarity in things. Just as Sâmânya produces similarity in things, its opposite category Visêsha or particularity, produces variety or differentiations among things. The category

of Samavâya is said to be responsible for bringing about the conjunction of things with their qualities or action. Gunas and karmas are taken to be entirely distinct from substance or Dravya. The inherence of qualities or karma in a particular substance is brought about by this category of Samavâya which is an active principle of association that unites particular gunas with their appropriate Dravyâs. In the first three Padârthas there is the element of existence present in common; whereas this existential aspect is absent in the other categories Sâmânya, Visêsha and Samavâya. If an existential element is postulated in these three categories such as Sâmânya etc., then there must be another existential universe postulated in this, and another in the second and so on which will lead to a meaningless regress. Dravya, Guna, and Karma are entirely distinct from one another, and their association is the result of action of Samavâya. This is the position of the Vaisêshika system.

Since Neelakesi was rather indifferent to this exposition, the teacher asks her why she has been so indifferent. "If it is due to the unsatisfactoriness of the doctrine, you are quite at liberty to state your criticism" said the teacher.

Accepting this invitation, Neelakesi begins to state her objections to the Vaisêshika system. The four Dravyâs, beginning with earth, are physical entities. Hence they may all be put under one class instead of four. Further they are transmutable, one to another which would imply that they are ultimately one in nature. But if you justify the four-fold classification on the principle that they are so accepted by common

sense, then on the same principle you can sub-divide each into so many classes as common sense recognises different kinds of earth, water, fire and air.

You say, sound is the quality of Ākâsa or space. But sound is produced by the concussion of physical molecules with one another. If this physical phenomenon of sound is reduced to the quality of space, then you may as well refer other physical phenomeona as properties of space. If it is said that sound has nothing to do with physical molecules, and hence it is not a physical phenomenon, how can you account for the production of sound when a bell metal is struck ? How can you explain the fact that sound is perceived by the senses if it is intrinsically non-physical ? Hence it is not accurate to describe sound as a quality of space. For, there is a fundamental difference in nature between sound and Ākâsa. Ākâsa or space is non-physical. indestructible, all-pervading, whereas sound is just the opposite, being a physical phenomenon, temporary and ephemeral in duration, occurring in a particular locality in space. The quality and substance must be so related that one cannot exist without the other. Where one is, the other also must be, where one is not, the other also cannot be. If such is the relation between quality and substance in general, Ākâsa or space must share the nature of sound and it must be a temporary phenomenon confined to a particular locality just like its quality sound. When sound dies out, space must also share the fate of its quality and it must also die out of existence. *If you rely on the doctrine of Spota* and maintain that Sabda is non-destructible and permanent, even then your view is untenable. For, even in the

case of an articulate sound, the general characteristics of sound are present. Though there is a sort of uniform relation between words and their meaning. still the articulate sound produced by human being while speaking, is pronounced by a person at a definite place, at a definite time, as determined by the context. Since here also sound is produced at a particular place and time like all other sounds, this also is confined to a particular locality, has a finite duration and dies out at the end.

Your category of Dik, or direction, is given an independent status of a Dravya in your system. But you must realise that Dik, or direction, is merely a relation of space determined by the position and movement of other objects like the Sun. Since it is merely a spacial relation determined by sun-rise, or sun-set, Dik is said to be four, or eight, or ten or even many, according to the point of view of the speaker. There is no justification therefore to speak of Dik as an independent Dravya side by side with Akâsa. That Dik, or direction, is merely a spacial relation determined by a particular object in a particular position, is obvious from the following illustration. Suppose a person is standing in a place, and that he is surrounded by a number of men forming a circle around him. If he asks the men around him, "In what direction am I standing with reference to you" the answer in each case will mention a different direction. One will say "You are standing to my left." The other will say "You are standing to my right." One will say "You are to the East," and so on. All the answers if taken together will practically enumerate all the possible

directions of the compass. Can it be maintained that the person in the centre is really present in all these directions that he is really spread over the whole of space? Such an interpretation would be absurd and yet all the answers are correct. Hence, direction, is merely a relation with reference to another object in space, and not an independent Dravya or substance. This illustration further elucidates the many-sided nature of Dravya, Anêkânta aspects of Dravyâs. Dravya may be said to have different predicates according to different aspects or relations. You will do well to realise this ultimate truth.

Manas or consciousness is really an activity exhibited by Ātma when it is embodied. Hence Manas cannot be given an independent status of a Dravya. If Manas is given an independent status of Dravya, then the five kinds of sensations similarly produced may also be given the same privilege: and then the Dravyâs will be not merely nine but fourteen.

Again you mention that Kala or Time is an independent Dravya. But you must realise that it is also a relation brought about by the movement or modification of physical bodies in space. Time duration, and time intervals, will have no meaning apart from objects moving in space.

If Guna and Karma, quality and action, are entirely distinct from Dravya, then life must be considered to be devoid of knowledge and intelligent action. Life's qualities and Karmas are united to life by the action of Samavâya. Hence life by itself before its union with qualities must be inanimate and un-intelligent entity. What is gained by calling it life? How could such an

inanimate entity be taken as the foundation of our own personality? If qualities are quite distinct from corresponding Dravyâs, and if the substance acquires the qualities as a result of conjunction brought about by a third factor, Samavâya, then what guarantee is there that a particular Dravya will have its own appropriate qualities united to it by Samavâya? It may be quite possible that a substance is joined to qualities incompatible with its own nature; and as a result of coming together of qualities and substance contradictory in nature both may get nullified. It may lead to complete Nihilism. You say Guna and Guni are absolutely distinct from each other, and their union is brought about by Samavâya. But Samavâya is said to have no existential import. Hence it must merely be a fiction. Though a fiction, it is credited with an important function of bringing about union of quality and substance. How can a fictitious entity perform such an important function? Further this fictitious entity Samavâya must be credited with a selective intelligence to bring about the union of appropriate qualities with their corresponding substance. If qualities and substances are really distinct, there is no ground even for speaking of certain qualities as properties of certain substances, and certain substances, having their own appropriate qualities. Independent and floating qualities may be associated with any available substance. Similarly in the case of knowledge and speech, which are considered to be quality and action of life. If Guna and Karma are different in themselves from Jîva and if their union with Jîva is brought about by Samavâya, the Jîva in itself before the union must be considered to be an

inanimate entity. And similarly Gnâna and Karma will cease to be Gnâna and Karma before the union. If Samavâya is responsible for the union of guna and guni which remain different and distinct, then the quality of fire, heat, may be tacked on to the substance water, and the quality of coldness of the latter may have the chance of being united with fire. If you defend your position by saying that the qualities are found in association with their respective substances from time immemorial, then you have to admit the same with reference to life and its relation to Gnâna and Karma. Knowledge and activity may be present in Jîva from time immemorial and need not be considered to be the result of a union brought about by Samavâya. If Guna and Guni are considered to be so identical and existent together from time immemorial then that is just the ultimate truth. Then the wisest thing for you is to accept this Paramârtha and give up your own pet theory that Guna and Guni are separate and independent.

If they are identical then you say there is this difficulty. When the Guna disappears the Guni also must be gone, both being identical. Hence the two must be considered to be different. Otherwise it cannot be explained how chameleon should continue to live when one of its colour quality changes into another. Similarly it is impossible to explain how a person could live when his quality of youth disappears and old age takes its place. Similarly in the case of a serpent lying in coils. When the coil disappears and when the serpent runs straight you have the appearance of one qualily, and the destruction of the former quality, while the serpent remains the

same. You say all these cases naturally suggest that qualities are different from substances and so you postulate the reality of the hidden sub-stratum a Dravya which is a hidden permanency. If, in order to escape from this difficulty, you postulate Dravya quite independent of the changing qualities then you cannot speak of the substance itself undergoing change. Then you cannot say in the case of a man why he was young some years ago, and now that he has grown old. A Dravya without qualities must be a mere myth. Such quality-less fiction cannot produce knowledge in us, and cannot be perceived by us as an object of experience. If Gunâs and Karmas are really distinct and self-subsisting they may be put on a par with Dravya itself. There is no necessity to consider them as qualities and karmas since they are entitled to be called Dravyâs as they are credited with a self-subsistent independent nature of their own.

You must perceive the true nature of Guna and Guni, quality and substance. Quality and substance, from one point of view may be considered distinct. Otherwise you cannot call the one quality, and the other substance. Guna and Guni, if absolutely identical, may be called by the same name and need not be considered as two; and yet Guna and Guni in another way must be considered identical; otherwise there will be no uniformity of relation between a thing and its quality. Now a thing may be in association with one quality and now with another. But such is not the nature of reality. There is a uniform relationship between a thing and its quality. Hence Guna and Guni, quality and substance, must be considered to be indentical. That is, the nature

of reality is an identity in difference. It is because of this identity in difference, you have to admit that Guna and Guni are indentical in one sense, though different from another point of view. It is because of such a uniformity of relationship between Guna and Guni. that it is possible for us to differentiate one substance from another, one person from another. A person is described as being intelligent, another as able, and a third as good, according as their different natures are exhibited in different qualities. Quality is just an expression of the nature of the thing itself. Similarly gold is different from clay because each has its own essential qualities. The qualities of gold cannot be shifted to clay, nor the qualities of the latter to the former. It is this inseparable identity, that is the differentiating mark among things. Again, it is because of this uniformity of relationship, that things and qualities have an intrinsic value of their own. A person is commended because of his good quality. another is condemned because of his bad quality. If quality does not express the nature of the personality, there will be no justification either for praising or blaming an individual on the strength of his quality. Similarly, the quality of whiteness which is present in silver, as well as in a crane, may by itself have no value. But since whiteness of silver is the expression of the nature of that object, it is considered to be more valuable than the white colour of the bird.

Similarly, in the case of action also. Good conduct or bad conduct, as a basis of moral value of personality. must be considered to be the action of the individual. If the individual person is considered to be quite distinct

from his particular conduct or action, then there is no justification for passing moral judgment on the individual on the basis of an activity which is entirely alien to his nature, but associated with him by an accident due to the activity of a third factor. Every action will be valueless and it can have no meaning. Samsâra and Môksha and Môksha Mârga will all be meaningless shibboleth, if activity is considered to be quite distinct from personality. If a dancing girl and her dance, a horse and his gallop, be not one and the same, there is no reason why there should be praise and reward in their case. If action is entirely distinct from the thing acting, cessation of activity must leave the Jîva inert. Acting and dancing must completely disappear when the person leaves the stage. If action so dies out how can the individual reproduce the same when he enters the stage next time. It is necessary to maintain therefore that the disposition to act is somehow preserved and retained by the individual and this disposition enables him to reproduce it in future whenever necessary. Otherwise there is no ground for memory at all. There is no guarantee that a learned man will be able to remember and reproduce what he once learnt. Hence it cannot be consistently maintained that action is an alien thing conjoined to the individual by the force of a third something.

According to your position Guna and Karma are independent entities unconnected with Dravya, but united to the latter by the action of Samavâya ; before such a union is brought about by Samavâya what is the nature of Guna and Karma ? Are they existing reals or non-existent fictions ? If they are non-existent

like sky-flower, then Samavâya cannot bring about the union of Dravya with the non-existing qualities and functions. If, on the other hand, Guna and Karma are considered as existing prior to their union with Dravya, in what form do they exist? If they exist as qualities and Karma, they must exist in association with some other Dravya. For example, the qualities of Jîva, such as intelligence, before their union with Jîva, must have been present as qualities of something else. If they were present as qualities in something else, then their presence in that substance must be due to the unifying action of Samavâya, or due to their own nature. If their connection with some other Dravya before they are brought together with Jîva, is due to the action of Samavâya, then Samavâya could unite the qualities of intelligence etc., with Jîva itself in the very first instance. Again it is open to Samavâya to unite Jîva with Achêtana qualities appropriately belonging to inanimate objects. If the qualities of intelligence etc., are considered to be attached to some other thing before their unification with Jîva by Samavâya, then Samavâya must be credited with two functions separating a quality from one Dravya and uniting the separated quality with another Dravya. According to your description of Samavâya it only performs the latter function of unification. To forcibly wrench the quality from a thing is beyond its scope. If you maintain that this function also is within its capacity then it is theoretically possible that some day Samavâya can similarly take away the qualities of intelligence and action from life and offer them to something else. If you maintain that such a thing is impossible because

the qualities of intelligence etc., are in the Jîva because they inhere in the appropriate Dravya then you need not talk about the union of qualities with the thing being effected by Samavâya. Straightaway it may be maintained that qualities are inherent in their own Dravya and they do not require the aid of a third something to bring about this relation between qualities and things.

The category of Sâmânya or the Universal, is supposed by you, to be the factor that produces similarity among things. Various things belonging to a class are said to be similar to one another because of the presence of the class Universal or Sâmânya in all of them. *If Sâmânya were not present in things then* there will be no similarity. This contention is not corroborated by evidence. There is no such Padârtha called Sâmânya present in things. Things belonging to the same class, no doubt, exhibit a similarity among them. But this similarity in things is not due to the presence of Sâmânya in them. It is due to the positive *common nature of things* and hence must be considered as the result of common characteristics or qualities. In order to explain this similarity which is merely the quality of things it is not necessary to postulate the presence in them of a separate category called Sâmânya; if such a category as Sâmânya, an independent entity by itself were responsible for class-similarity among things, then all kinds *of similarity* must be traced *to* its presence. The common characteristics existing in all things must also be traced to the presence of this Sâmânya. Had it not been for this Sâmânya the common characteristics existing in the nature of all

reals will turn out to be mere fictitious. What gives these fictions existential aspect is Sâmânya. Sâmânya or the Universal, is thus given an extraordinary function of elevating even non-existing qualities to the class of the existing reals by its own presence there, by its mere association with those fictions. All fictions and chimera may be so converted into reals by the mere presence of Sâmânya.

But it must be realised that similarity among things is not due to any such important metaphysical magic performed by the so-called category of Sâmânya. Similarity among things is due to positive common characteristics present in their very nature. If Sâmânya is a distinct category in itself, and if by its mere contact with all Dravyas is able to bring about similarity among them, then this function can very well be performed even by Ākâsa. Space, because it is in contact with several things, and because it is an independent category like Sâmânya, can also play a similar part. Similarity among things, may then be traced to the presence in them of space. If space cannot produce similarity, nor can Sâmânya.

But if it is different and distinct from Dravyas. and if it is able to produce likeness in things by its very presence in them, then it must undergo all the changes characteristic of Dravya. If clay becomes a pot, there is change in the Drvaya. Similarly there must be a change in the Sâmânya. Hence clay-hood must also change into pot-hood. If the pot is broken to shells. similarly, the Sâmânya present in the pot, must be broken to bits and the pot-hood must be changed into many kinds of shell-hood. If one Dravya is destroyed.

the Sâmânya present in it must also be destroyed. If another thing appears, then the corresponding Sâmânya must also come into existence. But you don't admit of such changes in the nature of Sâmânya. Since this independent category Sâmânya is never perceived apart from the Dravya it is merely a philosophical fiction which is given the status of an independent category like Dravya. If Sâmânya is taken to be identical with similarity in things, and not as different entity by itself, then it is merely a quality of Dravya, resting upon the common characteristics present in the nature of Dravya. Sâmânya, in this sense, is quite acceptable and intelligible. It means merely the common quality in things. and as such it cannot exist independently of, and apart from things. Being identical with the common characteristics of Dravya it would be an aspect of the nature of the Dravyas themselves. Sâmânya, then, as a universal element present in things of the same class, would express the essential nature of such things. It will disappear when the Dravyas disappear and re-appear when they come into existence again. In short. Sâmânya or the universal element in things, would behave just like other qualities of things. Hence we conclude that it need not be taken as an independent category, a padârtha existing side by side with Gunas or qualities.

But you object to this conclusion. You maintain that Sâmânya cannot be identified with Gunas because there is a fundamental difference in their nature. We speak of degrees of excellence, in the case of qualities. But there is no such gradations, or degrees of excellence, in the case of Sâmânya. For example, in the case of sense quality of sweetness, we recognise different grades

of sweetness. One thing is sweeter than the other, and among the number of sweet things, you may pick up one as the sweetest. But in the case of the class Universal, you cannot speak of degrees. Identity in things is a unitary fact, incapable of admitting grades or degrees.

But your assertion, in this case, is unfounded. Just as there are degrees of excellence in qualities, so also there may be degrees of excellence in the class Universals or Sâmânya. For example, take the case of the class, called horse. There are different kinds of horses; and the classification may be based upon degrees of excellence. If degrees of excellence is the basis of difference between the qualities and of Sâmânya, then the differentiation cannot stand because even class universals admit of such degrees. Since this reason is present in both Sâmânya and Gunas they must belong to the same class and both must be considered as qualities. Even among the categories which are considered to be Gunas, or qualities, sometimes there is a difference of degrees in their inherence. For example, the quality of whiteness, cannot be separated from the white things whereas the quality of fragrance must certainly go out of its own thing in order to be perceived. Thus, there seems to be an important difference between the qualily of whiteness and the quality of fragrance. According to your own logic then, smell cannot be included in the class of qualities; and it must be given an independent status as a separate padârtha and then there would be seven Padârthas in your system instead of six.

Next, Visêsha. This category Visêsha is also

considered by you as an independent Padârtha. Its function is to differentiate Dravyas from one another. The former category Sâmânya by its presence produces similarity in things. This category Visêsha by its presence in things, makes them different from one another. Now, take the case of Jîva Dravya. This has a characteristic manifestation of intelligence. Is the category Visêsha which is supposed to differentiate one thing from another the same as the manifestation of intelligence, or is it different? If Visêsha is quite different from such a manifestation of things, then what is its exact function? Is the Visêsha responsible or not for the manifestation of intelligence by Jîva? If Visêsha is not responsible then you have to postulate some other thing as the cause for the manifestation. Then the category of Visêsha becomes quite useless. But if it is the cause of manifestation, then by manifestation of things we mean qualities like intelligence in Jîva, and qualities like colour etc., in the physical objects. These qualities associated respectively with animate and inanimate things must be considered real, since they are the qualities of the real and existent things. But Visêsha according to your own description has no such existential aspect. They are devoid of Satta or existential reality. How can a non-existent padârtha be able to produce manifestations in things, manifestations which are existential effects?

As a matter of fact, Visêsha which is considered by you to be an independent category responsible for the diversity among things is nothing but the qualities of things themselves. Just as class similarity, results from Sâdharma qualities positive common character-

istics in things, so also the diversity among things results from Vaidharma qualities. Similarity depends upon essential qualities, diversity depends upon the accidental qualities of things—qualities present in individuals and not forming part of their common nature. But both Sâmânya and Visêsha in spite of this difference are qualities of things. Hence they need not be considered as separate Padârthas.

Lastly the Padârtha of Samavâya. You say that Guna and Karma cannot be united to Dravya except by the unifying Padârtha called Samavâya. It is this category of Samavâya, that is capable of conjoining qualities and karmas with things. But you must notice that this Samavâya in itself possesses different qualities. It has the characteristic nature of joining qualities with things. While functioning thus, it exhibits specific characteristics of its own; for it is able to unite the qualities of intelligence with Jîva and not with matter to unite the quality of heat with fire and not with water, to unite the coldness with water and not with fire. All such characteristics of selective association must be the manifestation of this category Samavâya itself. Thus you have Samavâya as an entity with its own specific characteristics, mentioned above. How are these characteristics united to Samavâya itself? You cannot postulate another Samavâya to perform this function, for that will result in infinite regress. Again, you have to recognise that the qualities themselves are characterised by further qualities and so also karmas. Intelligence is taken to be the quality of Âtma. But this intelligence itself may be right or wrong, keen or dull, and therefore these predicates are the qualities of

intelligence which is itself the quality of Jiva. Similarly colour is a quality of the physical objects. But it may be in so many ways qualified by its own attributes. So also the other qualities of taste and smell. Thus we have qualities of qualities. Similarly we have qualities of action. You may characterise a man's conduct either as good or bad, cruel or merciful. Not only in moral valuation action has qualities; even in ordinary activities such as gait, in walking, it may be considered beautiful or ugly. How are these subsidiary qualities attached to the original qualities or action? Is the union in these cases also brought about by Samavâya? If the aid of Samavâya is invoked in all these cases, then Samavâya itself must seek the aid of another Samavâya to get united to its own qualities and functions. If you maintain that in the case of Samavâya, it is not necessary to postulate another Samavâya, because Samavâya by itself is capable of uniting its own qualities and functions to itself, the same may be the case with other Dravyas also. Each Dravya, on its own account, may get united to its own qualities. What is possible to one category must be equally possible to another category. If the union of Samavâya with its qualities does not need the aid of a third party the union of Dravya with its qualities may also be effected by themselves without the aid of a third factor. It is not at all necessary to postulate the category of Samavâya for this purpose.

If the presence of a quality in a thing is the result of the action of Samavâya, then the whiteness in the stork, and pungency in ginger, must be the effect of unifying action of Samavâya. Then it is theoretically possible that Samavâya could join the quality of

blackness to the stork, and sourness to ginger. Such a contingency is not altogether impossible. Hence you may have a black stork, and a sour ginger as a result of the unifying potency of Samavâya. If you reject this suggestion as impossible on the ground that the conjunction of qualities with Dravya must be based upon the appropriateness of the quality, what do you mean by appropriateness of qualities? Is the appropriateness of qualities, united to a particular Dravya, determined by Samavâya or by some other object, or by the nature of the thing itself? If the appropriateness is determined by Samavâya itself, and if it has made the white colour appropriate to the stork, it might as well make the black colour an appropriate quality to the same bird. Logically, there is nothing against such a possibility. But if appropriateness is determined by the nature of the thing itself to which the quality is attached, then it implies that the quality is already related to the nature of the thing in some way and it need not wait for Samavâya to bring about its union with the thing. Again, this unifying function itself which is present in Samavâya from the very beginning, must be the result of another factor uniting the function with Samavâya. If you say that this function is there in Samavâya, based upon the nature of Samavâya itself, and hence it is not due to another unifying factor, then it may be maintained in a similar way, that all qualities and functions are present in the nature of things and they need not require the aid of Samavâya to be so united to their appropriate Dravyas. All this criticism is applicable to Visêsha also because the differentiating qualities of things are also rooted in the nature of things.

The difference of one thing from another need not be attributed to separatistic activity of Visêsha; each Dravya has its own intrinsic qualities different from those of the others. It is this intrinsic difference in the nature of things that you credit to the activity of an independent category called Visêsha. Gold is gold, and clay is clay, and one is different from the other, because of the intrinsic difference in their nature. Hence the correct view to maintain is that Guna and Guni are inseparably present together—no qualities apart from the thing, and no thing apart from its qualities. If separated both will disappear. Qualities cannot exist without the sub-stratum, and the sub-stratum without qualities will be a fiction.

The so-called unifying factor Samavâya, is said to be devoid of *Sat* by you. Hence it is not an existential factor. This and everything else will become unreal, if things are, as described by you.

You hold that Guna and Guni must be really distinct from each other for the following reasons. (1) Dravya is unity, Gunas are many. If they are to be indentical the unity of the Dravya will go. The things united will get dissipated in the multiplicity of qualities. Conversely, the qualities are many, and Dravya is one; and if the qualities and Dravya are identified, the qualities being merged in the thing, the multiple qualities will also merge in the unity of the thing and all the qualities will become one. Thus, by the identity neither the Dravya will retain its unity, nor the gunas its multiplicity. Secondly, Dravya is permanent entity and the qualities are changing facts. Hence such diverse factors cannot be identified. You

reject identity between things and qualities because of these two reasons.

But the ground for your rejection is not quite adequate. A Dravya which is supposed to be a unity is very often described by such qualities that it is white, large, sweet, etc., in order to differentiate it from other things which may have different qualities. Thus the unitary Dravya is analysable into a number of elements according to the emphasis on the different characteristics. This analysis of the unity must certainly imply multiplicity of its nature and characteristic. If it is able to preserve its unity even with the analysis of its nature, it may be able to preserve its unity in spite of its union with diverse qualities. because qualities are just a manifestation of its nature. Analysis of the unitary Dravya into different elements just means that the unitary Dravya manifests its nature through diverse and multiple qualities. This result need not be considered a calamity to Dravya. Similarly, the multiple qualities, which are diverse when viewed in abstraction are really inseparable from the thing with which they are identical; because of this union with the thing and because they are the various aspects of the manifestation of a single Dravya the diverse qualities so present in the thing exhibit the underlying unity of the substratum. Thus the multiple qualities become one, being the expression and manifestation of the unity of the Dravya. Even in this case, there need be no anxiety about the fate of the qualities. The ultimate unity of the thing must somehow be present in all its qualities and the qualities in spite of their difference must be identified with one another, being the qualities of the

the same thing. Thus the unity of the thing is quite compatible with the diversity and multiplicity of qualities and the diversity of qualities is similarly compatible with their unity. This is the great truth that the nature of the real is a unity in the midst of diversity, since the qualities, diverse in nature, are but the expression of the underlying unity. This is the ultimate truth of metaphysics. Hence, instead of fighting shy of the result, it must be welcomed by all thinkers as the adequate solution as to the nature of reality.

The distinction between Guna and Guni is further elucidated by Neelakesi. The Dravyas, such as Jiva. Ajiva, Man and Deva among the living things, such as earth, water, milk and ghee among the inanimate things. are considered distinct from one another as Dravyas because their intrinsic natures are different. When they are looked at as illustrations of Dravyas, their respective qualities get merged into their different natures and thus get pushed to the background whereas their natures as Dravya become prominent. Again when the qualities of the Dravyas are attended to, the things themselves which manifest through these qualities, get submerged in the qualities themselves and do not obtrude as independent entities besides the qualities. In this case. the quality becomes prominent and the thing is pushed to the shade. thus becoming indirectly interesting as the basis of qualities. Thus it is merely from the point of interest that emphasis is laid on Dravya aspect now. and on Guna aspect at another time. both being the different aspects of the same reality and not different entities brought together by a third unifying factor as is assumed by you. If you object tothis position by saying,

that when you attend to the Guni, the qualities disappear, and when you attend to the qualities, Guna disappears and therefore both will ultimately disappear, then I can only say that this criticism is based upon misunderstanding. It cannot be maintained that when the Dravya aspect is emphasised the Gunas disappear, and when the Guna aspect is emphasised, Dravyas disappear. What is intended is, not destruction, but removal from the focus of attention due to the change of interest. When you attend to the Dravya aspect, the Gunas constituting the nature of the Dravya, merely get submerged in the emphasised aspect and do not get destroyed. Similarly, when the Guna aspect is emphasised, the Dravya being fully expressed in the qualities, gets merged in the qualities themselves as these are emphasised dominant factors. Thus the shifting of interest shifts the centre of gravity, so to speak, now to the Dravya, now to the qualities. Besides the difference of emphasis, nothing else is mentioned. Thus, according to different aspects of view, reality may be described by different predicates, its unity from the point of view of Dravya, diversity from the point of view of qualities or Guna, while Dravyas and its Gunas are organically united together. The one cannot be separated from the other except by intellectual abstraction. What may be so abstracted by the intellect, cannot be taken to be existentially independent. It is this doctrine of unity in multiplicity, identity in difference, organic union of Dravya with qualities, that is the fundamental doctrine of the Jaina philosophy, whereas your Vaisêshika system postulates abstractions as independent entities. If you restore these abstractions to

the nature of reality, and if you realise that these are abstractions and as such cannot be taken as separate categories, then you will be able to realise the true nature of reality.

Listening to this presentation of truth, the Vaisêshika teacher admits that his categories are abstract fictions, and becomes convert to Neelakesi's faith. He thanks her for the presentation of the philosophical truth in a clear way. Neelakesi takes leave of this teacher and proceeds further.

CHAPTER IX.

Veda Vada.

After travelling several miles Neelakesi reaches the town Kâkanti. There is a college of Vêdic scholars presided over by the learned Brahman teacher named Bûthika. She enters that Vêdic college where she perceives a number of scholars studying the Vêdas, others getting their doubts cleared and explained by the teacher. She questions the teacher Bûthika to explain his system for her benefit. The teacher, at once, realises that Neelakesi is on a mission to examine alien system of thought. In response to her request, he gives the fundamentals of his creed.

The scripture for us is the Vêda, which is time-less and self-subsistent. Based upon our Vèda, we have a number of philosophical systems, Sânkhya describing 25 tattvas, Vaisêshika describing six padârthas, Srishtivâda describing the doctrine of creation, Brahma Vâda describing the nature of Brahma, and other systems such as Vaishnava, Mâhêswara, Pâsupata, Pancharâtra and Parivrâjika. There are a number of sub-sects in these. All of these are based upon the Vêdas. Neelakesi referring to Vêda Vâda, or Mîmâmsaka system, tells the Brahman teacher, that after all, his system is but a Nâstika creed, in as much as it does not recognise the reality of an Omniscient Purusha, Sarvagna. "You

boast of a number of systems born of the Vêdas, and you still cling to your Mimâmsa doctrine which is distinctly Atheistic. If, in your opinion, later systems are more acceptable, give up your own view and accept the later systems."

At the mention of the word 'Nâstika,' the Brahman teacher Bûthika gets enraged. He retorts by saying "You don't understand the importance of our Vêdas; you don't recognise the significance of A-Pourushêya. that the Vêda is not produced by any person. It is not possible for you to understand the Vêdas. Hence, you are not qualified to criticise the same. After all, you are a Sûdra. Hence you have no knowledge of the Vêdas." When Bûthika concluded his rebuke. Neelakesi, in her turn, gets offended because of this insult. She begins to defend herself from this unwarranted insult from the Brahman teacher. "Why prate about my incapacity to understand your Vêdas? When it is possible for out-caste creatures to understand and expound the Vêdas, certainly it is quite possible for me to examine and criticise the same. Remember the antecedents of the great men who were responsible for building up your Vêdic literature. Remember the antecedents of Vashishta, Agastya, Sakti, Parâsara, Vyâsa and Sukha. Vashishta and Agastya were Brahma's sons by Thilottama, a dancing girl of Indra's court. Vashishta's son Sakti was born to a *chandala* woman. This Sakti's son by Swapâki was Parâsara, and this Parâsara's son Vyâsa, was born to a fisher woman, and Vyâsa's son by Thilottama was Sukha. With these antecedents for your great Purushas, you dare to insult me because of my birth. Evidently you have

forgotten the following verses contained in your own scriptures: —

1. Vyasa, born of a dancing girl, became a great Rishi:

   Hence, it is *tapas* that makes the Brahman, and not his birth.

2. Sakti, born of the chandala woman, became a great Rishi:

   Hence, it is *tapas* that makes the Brahman, and not his birth.

3. Parâsara, born of a Swapâki, became a great Rishi:

   Hence, it is *tapas* that makes a Brahman, and not his birth.

4. Vyâsa, born of Matsyagandi, a fisher woman, became a great Rishi:

   Hence, it is *tapas* that makes a Brahman, and not his birth.

These lines are uttered by your own great men and yet, out of ignorance, you emphasise birth. Scholarship which you obtain by hard work and exercise is easily accessible to anybody by the same means of study and hard work." Then Bûthika challenges Neelakesi to express her critical opinion about the Vêdas if it is possible for her. "Hearing your criticism I shall answer all the points and establish the supreme importance of the Vêdas."

Neelakesi accepts the challenge of the Brahman teacher and enumerates the following defects in the Vêdas.

(1) Vêda distinctly bears the mark of having been produced by somebody.

(2) It bears the mark of recent production.
(3) Vêda is incompatible with experience.
(4) It contains a number of false statements.
(5) It promotes inordinate desire for worldly things.
(6) It promotes undesirable conduct.
(7) It creates confusion of the intellect.
(8) It contains self-contradictory doctrines.
(9) It instigates man to cruelty, and ultimately leads him to degradation of life.

After enumerating all these defects she begins to establish these respectively by quoting evidence in favour of her criticism. First, Vêda bears the mark of being produced. Just like ordinary literary work. Vêda consists of sentences constituted by words, which in their turn, by letters. Since there is no fundamental difference between the language of the Vêdas and the language of the ordinary literary works. both must be considered as having been produced by some intelligent person. If, in spite of this similarity, it is maintained that the Vêda is *Apourusheya*, not produced by anybody, a similar claim may be advanced in favour of the Buddhist Scripture— the Three Pitakas. Then, the Three Pitakas also might be considered *Apourusheya*. Next Neelakesi quotes the lines from Brihadâranyaka Upanishad relating to the origin of the Vêdas beginning with words "Mahato Boothasya Niswasitham." These lines clearly indicate that the Vêdas had been produced by Mahatho Bootha. Further, she points out the derivation of the word Taitri meaning Vêda. which means what is taught by Titiri. Here also there is a reference to the person

Titiri. Hence your doctrine of *Apourusheya* is contradicted by the statements contained in the Vêdas.

Bûthika answers this objection by saying that the persons named here, are not to be considered as the authors of the Vêdas. They are merely teachers transmitting their knowledge of the Vêdas to their disciples. Vêdas themselves, being timeless and self-subsistent; whereas your illustration of the Three Pitakas is beside the point, because the Buddhist tradition itself admits the fact that Buddha is responsible for the three Pitakas. But, in the case of the Vêdas, there is no such tradition. No one can say when the Vêda was producedor by whom.

Neelakesi retorts by saying that this inference is fallacious; merely from the fact that you do not know the origin of a thing, when it was produced, or by whom, you cannot infer that its nature is timeless and self-subsistent. There are a number of proverbs occurring in the language of a people. Nobody knows when these proverbs were composed, or who composed them. From this ignorance of time and authorship, you cannot elevate the proverbs to the level of the timeless and self-subsistent Vêda. Just as proverbs and other wise sayings are compiled by a later person for the benefit of the scholars, so also were the Vêdic Mantras compiled by Vyâsa for the benefit of Vedic students. Your doctrine of *Apourusheya* is equally applicable to the compilation of the proverbs, and the Vêdas must stand or fall with the proverbs, since their nature is identical. Thus Neelakesi establishes *that the Vêda is produced just like any other* modern literary work. The first two items are thus disposed of.

Next, she takes up the third—how the Vêdâ contradicts concrete experience. She enumerates a number of statements and beliefs which are in conflict with our ordinary experience. It contains statements relating to the birth of a person from an ant-hill, from a pot, from the ground, from a fish, from an animal. It believes that a Brahman could be born from the womb of a *chandala* woman. It narrates the story of Indra and Surya, having intercourse with Aruna, a male who is said to have brought forth as his sons Vâli and Sugriva, the two monkeys. It narrates the story of Indra who lost his generative organ and who cut the penis of a ram and had it tacked on to himself. It describes Âtma as eternal and all-pervading and still it speaks of the same as going about from one place to another. It describes the birth of Karna, with kavacha and kundala, through the ear of his mother Kunti. All these statements refer to events which are quite impossible and in conflict with ordinary experience.

Next, what are the false statements contained in the Vedas. There you have the description of "a blind man picking up jewels lost; a man without fingers stringing them together into a garland; and a man without neck wearing it as an ornament." Such statements, since they refer to absolutely impossible and absurd conditions, must be considered to be false statements. Further, the Vêda, in the Gnâna Kânda, emphasises the fact that everything is of the nature of Brahman, and that multiplicity and diversity in the world are unreal; and yet in the Karma Kanda enjoins the performance of Agnihôtra sacrifice, by those that desire Swarga. These contradictory

teachings must also be considered as a kind of falsehood.

Next Vêda creates desire for worldly things. The Purohit accepts gifts of houses and lands, gold and silver, cows and goats, horses and elephants. Even Yagnavalkiya, confesses to Janaka, that he is actuated not merely by the desire to know the Brahman, but also by the desire to obtain numerous Dakshinas. This hankering after gifts, merely results in augmenting the desire for more. Neelakesi in support of this, narrates a story, of a purohit who obtained as gift from a landlord half of his lands which belonged to the share of his dead son. The Brahman purohit who obtained the gift of land settled down as an agriculturist. Since he had only half the portion of his lands, he expressed to his friend that if the other son also died, the landlord would give away the remaining portion to him and thus he could enjoy all the lands as his own. This perverted desire is merely the result of the praise showered upon gifts by the Vêdas. Why should religious scripture encourage this kind of desire for worldly goods ?

That it promotes wrong conduct is evident from the encouragement of drinking, meat-eating, and sexual intercourse. That it encourages drinking, is evident from the description of Soutramani Yâga which contains the dancing of the purohits intoxicated after drink, that meat-eating is encouraged is quite obvious since the sacrifice always involves destruction of animals and eating the meat so obtained. It encourages even illicit sexual intercourse indirectly as a result of the doctrine of "*Aputhrasya Gathir Nasti*" and directly licentiousness is encouraged as enjoined in Poundriga Yaga

Next the Vêda creates confusion in the mind of the reader because sometimes it makes Vishnu the ultimate God to whom everybody else offers worship; and sometimes Iswara is made supreme who is worshipped by Vishnu and the other Gods; the only result in the student is a confusion as to who is the Supreme Being. Again, many statements of great significance in the Vêdas are ambiguous and are interpreted in self-contradictory ways by different schools of Vêdic scholars. Neelakesi takes up the statement "Ajena Yashtavya" where the Aja is interpreted by some as referring to goat, and by others as referring to old grains incapable of germinating. In support of this she narrates the story of Uparicharavasu contained in the Mahâbhârata section 345, Santi Parva.

Story of Uparichara Vasu.

The story of Uparichara Vasu referred to in the Vêda Vâda chapter in Neelakesi is contained in Mahâbhârata, Santi Parva, Chapter 345.

Yudhishtra asks Bhishma, "Why is it the great King Vasu who has been devoted to the Lord is made to go to the nether world?" Bhîshma gives the story of King Vasu. "It arose out of a controversy between the Rishis and Devas. Once upon a time, Indra with the object of performing a Yâga came down to the world after obtaining proper Diksha, the necessary qualification for the performance of a sacrifice. Brihaspati, the Deva Guru, acted as purohit. At the time of offering animal sacrifice the officiating priest Brihaspati entered the courtyard and said 'Bring in here flour for making the animal.' Hearing these words all the Devatas ran to Brihaspati the great Brahman Rishi and

complained to him thus each separately. "It is enjoined in the Vêdas, Ajena Yeshtavyam—sacrifice must be with Aja. The term "Aja' must be understood to mean 'Goat.' But here we do not see any such animal and we all desire to have the flesh of the goat as of old." But the Rishis replied "It is said in the Vedic Sruti '*Bijai Yegneshu Yashtavyam*" in the yâga grains ought to be offered as sacrifice. Hence the term Aja in the Vêdic mantras means only grains and hence it is not proper to slaughter the goats. That is not the Dharma for great men. In this noble Yuga slaughtering of animals is not proper. When this controversy between the Rishis and the Dêvatâs was going on, there appeared in his aerial vehicle the great King Vasu. Both the parties, as soon as they saw him, agreed among themselves to refer the matter to this great King in order to clear the doubt about the interpretation of the Vêdic mantra. This great King who had performed a number of Yâgas, who is the source of gifts, the protector of all animals, must be our arbitrator. His word should be our Pramana. Thus the parties addressed the King, "Oh King, what is the significance of the mantras "*Yashtavyam Ajena.*" But the King cleverly asks "What is exactly the interpretation put by each party?" Then the Rishis said, "we interpret the word 'Aja' as grain" and the Dêvatâs said, "it means goat." King Vasu was prejudiced in favour of the Dêvatâs and gave his verdict in favour of the Dêvatâs and interpreted the word 'Aja' as goat. Thereafter the Rishis were enraged, at the King's verdict due to partiality. The King was cursed by the Rishis on account of which he lost the power of travelling in air; his aerial vehicle

fell down to the ground from the sky when the earth opened and swallowed him. This is the fate of Vasu who interpreted the Vêdic mantras erroneously against the doctrine of Ahimsa which was upheld by the Rishis.

This story with a slight modification also occurs in Jaina literature. According to the Jaina tradition the Vêdas had been for a long time based upon the Ahimsa doctrine, and the Vêdic rituals had been performed only with the help of the grains and flour made of grains. After this controversy resulting in the perverse interpretation of the mantra '*Ajena Yashtavya*,' goat sacrifice was introduced and then followed all the other animals such as horses. When thus Vêdic sacrifices had been made corrupt by this mischievous interpretation of the term 'Aja' the Jainas had to reject the Vêdas as inconsistent with the higher and purer doctrine of Ahimsa. Whether this Mahâbhârata story and the Jaina tradition are based upon an original historical fact, it is not easy to decide. This much can be inferred that from the very earliest days there must have been a section among the Aryans staunchly opposed to animal sacrifice in religious rituals.

Neelakesi strengthens her criticism against *Apourusheya* doctrine by mentioning some more facts of evidence, from the Vêdic literature. You have there: statements like "*Yagnavalkya Uvacha*"—"Yagnavalkya said thus"—"*Janako Vaideho*"—Janaka of Videha said thus—and so on. These instances clearly indicate that some persons were considered as authors of statements contained in the Vêdas. Again, she strengthens her contention that contradictory statements occur there

by quoting from the Vêdas. In one place you have "*Na Himsayât Sarvaboothani*—Do not kill any living being—" and in another place you have "*Sarvamedhey Sarvam Hanyat*—in all sacrifices all kinds of animals may be sacrificed—." In spite of these innumerable defects you maintain that all Darsanas which do not recognise these Vêdas are erroneous. But you yourself maintain "*Anantâvai Vêda*"—Vêdas are infinite and boundless—." Then why should you assume that the other Darsanas do not have Vêdic basis? Your own Vêdas may be but a fraction, and that, an erroneous fraction of the infinite and boundless Vêdas. Probably a major portion of this is lost, and what is preserved by you is quite insignificant and unimportant by your own statement.

Then Bûthika turns round and asks Neelakesi, "Do you mean to say that your own God Arhan is mentioned in the Vedas?" "Yes," answers Neelakesi, and cites a number of examples from Rig Vedic Texts relating to the praise of Arhan. "*Arhan bibarshi Sayakanî Danvan, Arhantu Viswaroopam, Arhat Brahmi, Arha Eva Itham Sarvam, Eth Boothàm Yach Abavyam Ya Yevam Veda etc.*" Here you have innumerable references to Arhan, Jinendra. Again, just as we recognise a Sarvagnya Omniscient Purusha as the author of Agamas, so also there are passages referring to the reality of such Sarvagnyas. For example, "*Saretti Viswam, Na Hi Thasya Vetta Thamahu ragriyam Purusham Mahantam and Hiranyagarbasarvagnaha etc.*" You, in Gnâna Kanda, condemn the doctrine of the creation of the world as Mithya, and yet you accept as permanent statements "*Mukhato Brahmam Asrajat*" from the mouth was

created the Brahman. Thus it is a conglomeration of incompatible and contradictory injunctions and statements.

Speaking about creation by Brahma, you arrange the creatures into four grades of importance according to their sources from the Body of Brahma. Arranging the people according to four castes of lower and higher, would be meaningless when you remember that all of them are created from the very same body of Brahma. But, you cannot justify this classification on the ground that what proceeds from the head must be certainly higher than what proceeds from the feet; for a member of the body of Brahma has neither greatness nor smallness in itself. Ganga water proceeding from the feet of Vishnu is considered pure and sacred, whereas the perspiration from his head is considered impure and useless. Brahma born from Vishnu's Navel becomes the chief of the Gods; whereas Madhu and Ketaba born from his ears are not so. Hence the position of the organs higher or lower cannot be an adequate ground as to the worth of things created through them. Hence the proper thing for you is to recognise that all the four castes are equally important since all of them were born of the same body of Brahma.

Hence it is better to reject the Vèdic ritual of sacrifice based upon the cruel treatment of animals and accept worship on the principle of Ahimsa. For, animal sacrifice, even in the name of religion, must necessarily lead to the sin of killing. Even as killing, sacrificial slaughter is much more cruel than the slaughter of animals by a butcher. You maintain that sacrifice even though it involves killing of animals is not sinful,

because, the sacrifice is performed for the satisfaction of Dêvas and *Pitrus*; What is done in the name of Gods and manes cannot be evil. This defence is rejected by Neelakesi. What is performed in the name of a God whether good or evil, must necessarily relate to the performer; whether virtue or vice it is the performer of the sacrifice that must enjoy the fruit of his action. It is merely a device by which you justify your conduct· The Dêvatâs do not require this method of sacrifice for their satisfaction. For, if they are in real need of meat they need not depend on you. There are plenty of goats and other animals in the world and the Dêvâtâs can satisfy their hunger by directly killing and feeding on them. Who can prevent them from such a course? If you say that sacrifice is offered not so much because the Dêvatâs are in need of flesh, but because you want to get rid of your own difficulties and miseries through the Dêvatâs, this defence is quite lame. If the Dêvatâs are to be pacified and pleased by offering sacrifice for your own end, it still implies that the Dêvatâs would get angry if no sacrifices were offered to them. This would make them quite human in nature and conduct, that they are pleased when gifts are offered, and that they are displeased when no such gifts are presented. This would make them equally liable to want and misery; being subjected to wants and miseries, and waiting to be satisfied by the human agency, they can never be credited with powers of removing the difficulties and miseries of other people. This kind of defence may be put up even in favour of the butcher in slaughter house. Every butcher when he tries to kill the victim, in a way offers prayers to his God or Dêvata. Hence

it is better to give up the whole thing as impure and undesirable instead of entrenching yourself behind invented arguments of doubtful value. Worship of Gods will be equally valuable if you use flowers and fruits as offering instead of goats and cows. There is no special sanctity in using this *mâmsa* as offerings to God. Hence it is wise to substitute as Yagnadravyâs, flowers and sandal. Since Dêvatâs do not express any partiality to flesh, and since animal sacrifice is chosen by the person only, because of his own selfish desire to eating meat, Dêvatâs will be quite well satisfied if they are worshipped with flowers which are the best and purest Yagnadravyas or offerings in worship. Bûthika and his disciples in the Adyayanasâla, after listening to this system of Ahimsa, were very much moved. They recognise that purity of worship is a necessary counter part of religion. They have realised the wisdom of rejecting all those statements in the Vêdas, which are in conflict with the other statements based upon Ahimsa. Then they have decided to give up this impure and erroneous form of worship, animal sacrifice in the name of Gods. Then all the wise men praise the conduct of Bûthika for this wise decision of re-establishing religion and religious worship on the principle of Ahimsa. Neelakesi is praised for this good service and Bûthika and all others accompany her, as a mark of respect, for some distance before taking leave of her. Thus ends the chapter on Vêda Vâda.

CHAPTER X.

Bhuta Vada.

Neelakesi after condemning Vêda Vâda meets on her way the teacher of the materialistic school, otherwise called Bhûta Vâda. She thinks it worth her while to expose the error and inadequacy of this materialistic school. Hence she enters into a debate with this teacher of Bhûta Vâda, named Pisâchaka. Evidently he is a teacher attached to the court of King Madanajit; hence the discussion is held in the royal assembly. Pisâchaka, the teacher of materialism, first explains his system. "We do not recognise the subtle distinction of qualities and substances. For us, the ultimate reals are the five Bhûtas; all activities in the world must be traced to these five Bhûtas. These are permanent and real; Fire, Earth, Water, Air and Space are the five ultimate elements of the universe. Out of these are evolved respectively, Eyes, Nose, Tongue, Body and Ears; and out of these five sense organs, arise respectively, Colour, Odour, Taste, Touch and Sound. Just as the intoxicating drink is obtained by a combinatian of five things flour, jaggery etc., so also by the combination of these five elements are obtained intelligence, feeling of pleasure and pain and so on, which characteristics increase with the increase of five elements, and disappear with the disintegration of the five elements. When the five elements thus get disintegrated, the qualities of intelligence and feeling completely disappear without leaving any residue. The fundamental reals in the

world are these five elements and every activity must be traced to the efficacy of these, but clever fellows with the gift of the gab go about prattling about the existence of the so-called Jîva and their doctrine is accepted by the ignorant masses. Except sheer verbiage there is nothing corresponding to the word Jîva in reality. There never was in existence in the past anything besides these five elements. Even at present reality consists of these five and in future also these five alone will continue to exist. To postulate an entity besides these five is the result of sheer ignorance as to the nature of the ultimate reality; and the Lôkâyata teacher has thus expounded his system."

Neelakesi turns to examine the same. She first turns her attention to the Pramânâs rocognised by the Bhûta Vâda school. She asks the teacher how he has discovered the ultimate truth according to his system. Is it obtained through sense-perception or inferential knowledge, or revealed by the Sarvagna? Since you do not recognise anybody as the founder of the religion, there is no Āgama for you, because Āgama must necessarily imply a Sarvagna as its author. But such an Omniscient Being would imply a personality entirely free from karmas and possessed with absolute and infinite knowledge as the result of getting rid of all karmas. Since you do not recognise such an Āpta you do not recognise any Āgama. You rely entirely on Pratyaksha, sense-perception. Relying mainly on sense-perception, you believe that the human body is the result of the combination of the five elements, Bhûtas and that consciousness and other psychical elements are but the resultant effect produced by the combination of the five Bhûtas.

How is it possible for you to obtain all this information through sense-perception alone? Even in the matter of the origin of your body, it is impossible for you to have a direct perception of its origin in the mother's uterus. Do you actually perceive by penetrating into uterine existence *the origin of the body* by *the combination* of the five Bhûtas? But if you say that the uterine origin resulting from the combination of the five Bhûtas can be easily inferred, the same process of inference will enable you to accept the existence of Jîva. As a matter of fact, you do not recognise inference as a valid pramânâ, and some of the doctrines in your system cannot be established by Pratyaksha alone. If you say that it is quite easy to *infer from the solidity of our human body that it must* have originated from the combination of the five elements such as Earth, Water, etc., similarly from the perception of intelligence and other psychical faculties which cannot reasonably be derived from non-intelligent or achetana Bhûtas, we can infer the existence of Jîva, a chêtana principle from which alone intelligence and other conscious elements could be derived.

You not only deny the existence of Ātma, but as a corollary you deny the existence of Paralôka, the other world. Since you do not recognise the existence of a higher world than this, you naturally ridicule all attempts of spiritual discipline such as performing *tapas* with the object of obtaining a higer state of existence. Maintaining that the ultimate reality is exhausted by the Pancha Bhûtas and that Āpta, Āgama, and Sanmârga, (God, Scripture and the path of Righteousness respectively) are clever fictions invented by interested people, you throw the whole lot overboard

and preach that the best thing for a man here is to live the life to the full, never caring for the morrow, for the morrow may not come. This open nullification of all principles of religion and morality, why should you be so anxious to preach? What is the good that you are going to realise by the propagation of such a perverse view? Even granting what you say were true, still it would be a wise policy to behave as if there is a God and that it is useful to walk the path of righteousness. If ultimately there is a justification for such a course, the man who walks in the path of righteousness will certainly be benefited; and if you are right he is not going to lose anything on account of his right conduct. You eagerly debate with me to establish that there is no Jîva and that consciousness is merely a sort of by-product resulting from the combination of the five Bhûtas. Am I to understand that the person with whom I am arguing is merely the combination of the five Bhûtas? If so, how is it possible for the inanimate material elements to intelligently reason and debate and discuss problems of philosophical importance?

Further, the very combination of the five elements is impossible and meaningless, because some of the elements are by nature mutually incompatible and self-contradictory. For example, Âkasa or space, is non-material while the other four are distinctly physical. How can you talk of a combination between physical and non-physical entity? Further, water and fire are mutually incompatible and self-contradictory; and how can you talk of a combination of these two? Hence to suggest that these five elements combine with one another and constitute the human body, and that out of this combination you

obtain as a by-product, intelligence, feeling and will,—all the characteristics associated with a Chêtana conscious entity, is a dogma of materialism.

Pisâchaka answers this objection. Your assumption that the five elements cannot join with one another is untenable. Have you not noticed the ordinary fact of cooking food? Do you not observe there the combination of all the five elements in the process? Hence it is not impossible to conceive the combination of five elements. But Neelakesi points out that this illustration of cooking food is as ineffective as the former analogy of producing intoxicating liquor by mixing up five elements, corn flour, jaggery, etc. Even granting for argument's sake, that the five elements can combine with one another and thus build up the body it will not prove that by their combination there originates conscious chêtana principle as a by-product. It is impossible to derive a chêtana principle,—consciousness—by combining five inanimate physical elements to constitute the body. Further, is the by-product consciousness which is the result of the combination of the five physical elements which are non-intelligent in themselves, the direct effect of the cause—the mixture of five elements? Do you consider the elements, as the material cause of consciousness or merely instrumental cause? Do they constitute the Upâdâna Kârana of Jîva, or merely the Nimitha Kârâna? If the five elements constitute the material cause, or the Upâdâna Kârana for the production of life and consciousness, then the latter must be established to be the physical effect just as the intoxicating liquor distilled out of the mixture of flour and molasses, etc., is but the liquid essence obtained from

the combining of the physical things. Similarly, if the material or physical elements are able to produce a consciousness, then it must also be a physical fact perceived by the senses. In any way, you cannot maintain logically the birth of intelligence from the combination of physical elements. You maintain that it is implicitly present in the elements, and by the combination of the elements, it emerges out in explicit form and you compare the appearance of consciousness to the appearance of fire from fuel. Fire grows with the increase of fuel, burns as long as there is available fuel for sustaining it, decreases with the decrease of fuel, and disappears when the fuel is exhausted. Similarly intelligence appears with the appearance of the body, grows with its growth, diminishes when the body decays, and disappears with the disintegration of the body. This account of parallelism between consciousness and body, is not quite accurate. It cannot be maintained, with any amount of reason, that there is such an intimate relation between the growth of consciousness and growth of body. The size and strength of body may have absolutely nothing to do with the nature and capacity of intelligenee. It is a matter of common experience that a person with a small body may be equipped with enormous intelligence and capacious consciousness, and a man with a large body, may be after all an idiot. Hence to postulate a causal relation between physical entity and consciousness, may not be quite accurate. Physical objects are easily accessible to sense-perception, whereas consciousness or life cannot be so apprehended. The two appear to be entirely distinct in nature, and hence to connect the two as

cause and effect, may not be sound logic. To suggest that consciousness will appear as the effect of the combination of the five Bhûtas is as intelligent a statement as that a figure made of straw, mud, and other rubbish, covered with leather coating certainly turns out to be a crystal figure beautiful in form, and pleasing to the eye. If this is not possible, certainly much more impossible is it to think of deriving consciousness from the combination of the five inanimate Bhûtas. Your statement is so absurd and impossible that it need not even be controverted. You try to derive the human body and personality from the five Bhûtas. But how can you explain the difference, moral and intellectual, that is found among individual human beings? Such moral and intellectual difference cannot be proved to be the effect of the five Bhûtas, because there is no possible physical condition which may be taken as the cause for such moral and intellectual differences. If they cannot be derived as effect from the body, you have necessarily to postulate another category, which would sufficiently explain such personal differences.

Next, you try to derive from the five Bhûtas the five sense organs, and from these five sense-organs, the five sense qualities. If you strictly adhere to your own doctrine, then you are confronted with a great difficulty. If each sensation is obtained from its appropriate sense organ, then what becomes of your statement that intelligenee is born of the combination of five Bhûtas? Each element creates its own sense organ and produces its own appropriate sensation is a proposition which is incompatible with the other proposition that the five elements if combined together produce intelligence; if

each physical element is capable of producing its own appropriate sensation through its own sense organ, the objection against the five Bhûtas operating together and producing consciousness, is equally applicable to each of the five physical elements separately. Because sense perception is a fact of consciousness it cannot be accounted for by the activity of physical elements. If each element is thus credited with the capacity to produce its own appropriate sense organ and to experience the appropriate sensation, then any other physical body made of that element must have a similar sense experience. A pot which is the modification of clay, must be able to behave in identically the same intelligent way as earth element in human body. Further, lower animals which may not have all the five sense organs, must be considered to be made of lesser Bhûtas and not by all the five together. Similarly, even a human being who is born defective in senses, must be devoid of that particular element in his body. A man, born blind cannot have that element in his body which is the basis of vision. A man born deaf, must be similarly devoid of that element from which sound is derived. Further, in the case of these persons defective in their senses, there could possibly be no chance of intelligence appearing. For, according to your own contention, intelligence is the product of the combination of all the five elements, which means that, if one or two elements are absent, the remaining elements by themselves cannot produce intelligence as their by-product. If you answer this objection by saying that it is possible to obtain intelligence and other conscious elements even through the operation of a single Bhûta and single sense organ,

then your argument, that all the Bhûtas with the five sense organs, by combination, produce Jnâna falls to the ground. If you maintain that there is something beyond the five Bhûtas which is responsible for the appear ance of Jnâna and other conscious facts, then call that thing, Atma, and give up your doctrine of materialism.

Again if the five Bhûtas respectively produces the five sense organs, and through these, the five sensations, how do you account for Manas ? You cannot say that it is also due to another kind of Bhûta, because there is no sixth Bhûta in existence. Animals and human beings, who are supposed to be constituted by the five Bhûtas, exhibit in their behaviour, a capacity to recognise facts previously experienced such as, "This is the thing which I saw formerly, This is the thing which I ate formerly." This memory-experience, and recognition, how do you explain ? Certainly, you cannot derive memory and recognition from the five Bhûtas. For, in this case, there is no direct stimulation of sense organs by any external stimulus. Hence memory and recognition cannot be derived from the five Bhûtas through their sense organs. Not only appearance of intelligence, memory and recognition, are incapable of being explained by reference to physîcal entities ; even animal appetites and wants cannot be sufficiently accounted for by tracing them to physical conditions. Even appetites like hunger and thirst cannot be explained as the effects of the Pancha Bhûtas. Appetites and instincts in animals also exhibit a certain amount of intelligence though latent and these lead the animals to their appropriate food from the very beginning of their birth. Such instinctive behaviour in animals and

children could be explained only by postulating a Jîva as the basis of life.

If you do not recognise the reality of Jiva, and if you explain all organisms as resulting from combinations of physical elements, then your theory has to confront with difficulties based upon animal instincts. How do you explain the variety of procreative tendencies among animals? Some animals like dogs and pigs, give birth to a number of young ones, whereas animals like elephant and cow, give birth to only one calf. If both are the result of identically the same physical constituent elements, how could this difference in habit be explained satisfactorily? You cannot get over the difficulty by saying that it is the work of nature. If it is nature then you cannot think of variation in it. But, it is found sometimes, as in the case of the same she-goat which had brought forth two young ones on one occasion yields on another occasion only one kid. Natural causes are generally without variations. Hence there cannot be any to explain such differences. Again, all animals and insects have bodies; and according to your belief their body must be the result of the combination of the five Bhûtas. But insects and animals are not all of them in possession of all the sense organs. There are gradations of animals according to the presence of sense organs in them. Some are equipped with two senses, others have three senses, and some others have four senses. What about these animals and insects which are not equipped completely with five sense organs? Is it to be inferred that their bodies are constituted by less than five Bhûtas? Insects like snails have only two

sense organs, touch and taste. Is it to be inferred that their bodies are constituted by only air, and water, which are supposed to be the basis of touch and taste. If you say that earth and other elements are also perceived therein, how do you account for the absence of the sense organ nose and the corresponding sensation thereof? Since these have the appetite for food they must also be in possession of the internal fire responsible for digestion. And if fire is present as an element in the body, why are they devoid of eyes and incapable of vision? There must be inside the body of such insects the passage for food and therefore Ākâsa also is involved in it. If space is present also in the body you must have correspondingly the sense organ of ears and their function of sound sensation. On the other hand, if you maintain that organisms having only one sense, have their bodies constituted by one Bhûta, and those with the two senses have their bodies constituted by two Bhûtas, and so on, you have further difficulties to explain. In the evolution and development of animals, according to the developement of sense organ, you observe an order and uniformity. The single-sensed animals have only the sense of touch or contact. The animals with two senses have besides touch, taste and the corresponding sense organ for taste. The next higher grade of animals has nose in addition to the other two senses. This orderly appearance of one sense after another, in the course of evolution of sense organs in animals, must necessarily imply the orderly and uniform appearance of additional Bhûta in the constitution of the body, which necessarily means a selective process of developement. Such selective intelligence cannot be

present in the Bhûtas which are inanimate and physical. You have to postulate therefore some sort of intelligence as the basis for such selective developement among animals.

In the case of organisms though they differ from one another, according to the principles of sense organs present in their body, all are capable of experiencing the general instincts characteristic of animals. They express some sort of intelligence and awareness of the environment, they are able to re-act to these environmental facts and as a result of re-action they are able to experience pleasure or pain. But all these facts of consciousness, according to your own position, will be possible only when all the five physical elements as an aggregate constitute the body. Since each physical element is incapable of producing by itself any such experience of pleasure or pain you are constrained to postulate an intelligent category like Life. If it is maintained that the five Bhûtas separately are capable of producing five different kinds of sense awareness, then each physical element is endowed with a corresponding life and the capacity to have corresponding sensation. It simply means that while attempting to reject one life principle, you are prepared to accept five Bhûtas, each a living entity. You maintain that consciousness which is the by-product of the combination of the five physical elements, continuously exist as long as the physical basis is continued, and disappears when there is disintegration of the five Bhûtas. But it is a common experience that persons fall into a swoon and unconsciousness, on account of several reasons. How do you explain the disappearance

of conscious awareness in such cases while body is in tact and no physical disintegration sets in. If you postulate some other entities besides the five Bhûtas, by whose contact consciousness is revived in such cases, then your doctrine that life and consciousness result *from the combination of the five* Bhûtas is cast to the winds. Life and consciousness must be associated with this new category which is postulated in addition to, and beyond the five Bhûtas. You might as well call it Jîva or life.

The continuity of human personality, and the capacity to remember things experienced in youth by an old person, would naturally imply a permanent entity conscious and intelligent as the basis of human personality.

But you may say that this only requires such an entity to be present during the short period from the birth to the death of the individual, and it is not necessary to postulate such an entity beyond the limits of birth and death. Hence it is not necessary to think of a Jîva or Ātma before the birth or after the death. Further, there is no evidence for the existence of such an Ātma before the birth or after death. Neelakesi points out that this argument is practically a double-edged sword which will cut both ways. It may be argued as well that the Pancha Bhûtas which are considered permanent entities by you relying on sense perception alone cannot be proved to have existed in the past, or to exist in the future. Even in this case, past existence and future existence, must be basad upon some sort of inference resting upon the experience of the person. What is admissible in the case of

physical entities must be equally admissible in the case of Jiva; life principle, though directly known to us only in the present stage, still may be inferred, as having continued to exist in the past, and that it will continue to exist in the future also.

There is another difficulty which you have to face. All persons have bodies constituted by the same five kinds of Bhûtas. But we find enormous difference from man to man, one is ignorant, and the other is very intelligent, one is happy, and the other is awfully miserable. How do you explain the presence of such diversity in life and experience when you give all of them identically the same body constituted by the same five physical elements? If experience in a waking life is considered by you as a by-product resulting from the combination of the five Bhûtas, how do you explain such psychic experiences as dreams and hallucinations? If these are also the effects of the combination of the same Bhûtas, why should there be any such fundamental difference between ordinary waking experience, and dream experience? Sometimes we find such interesting facts in life. A person who owned a large treasure and kept it in secret may die suddenly without communicating to his sons and heirs. But later on, the information may be communicated by the dead person through some medium to his sons. Similarly, dead persons in the form of dis-embodied spirits may communicate to the living, some information relating to their own experience when they were alive, and this piece of information may be true and may be corroborated by indubitable evidence. All such abnormal facts of experience cannot be explained by

you according to your doctrine of Pancha Bhûtas. The only intelligible and straight course in the matter of dealing with such experience is to postulate an independent entity called Jîva, besides the physical body, which is capable of surviving death and continuing his experience even in the disembodied stage of its existence.

At this stage the Chârvâka teacher laughed out the whole argument. "What is the use of your talking about disembodied persons and ghosts? Who has seen them, and who can perceive their reality? Why bring in such absurd fictions into the field of philosophy?" In answer Neelakesi tells him point blank that she will make him see such a disembodied spirit. If he sees such a ghost then at least he will believe in its reality. Then the Chârvâka teacher agrees to this arrangement. "If you make me directly perceive such a ghost then certainly I must believe in its reality. Go ahead, let me see the thing." Neelakesi by her own powers as a Goddess, produces before him the figure of a terrible appearance, that of a disembodied spirit, a Pisâcha. Not to frighten him she produces only the face and mouth before him, and not the whole figure of the ghost. Perceiving this horrid figure, the Chârvâka teacher gets frightened and collapses into unconsciousness. Neelakesi comforts him saying, "Don't be frightened at the figure. After all she is your own mother, now in the form of a ghost. That is why you are also called Pisâchaka." Since you have directly experienced the existence of a disembodied spirit now at least you must give up your own doctrine of materialism. You must realise that it is not possible to explain everything in life by the five physical elements. You

must at least realise now that "there are more things in heaven and earth than are dreamt of in your philosophy." Remember that there are Ātmas, living Jîvas, besides the five Bhûtas in existence. When once you admit the existence of Life besides the physical entities you have to admit of the corrollaries thereof. You must recognise the importance of moral value, the reality of the distinction between good and evil, the usefulness of accepting the former, and rejecting the latter, the purpose of spiritual discipline in life, and the existence of ultimate goal for human personality. All these eternal values which have had no significance to you till now, must be admitted to be the guiding principles of your future and will completely transform you and your mode of life, hereafter.

The Chârvâka teacher, as a result of this experience, completely surrenders himself to Neelakesi, accepts the true Dharma, and praises her as his true Guru and teacher. Thereafter, Pisâchaka, the Charvaka teacher, gives up his own Darsana of Bhûtha Vâda, and adorns himself with the three great jewels of, "Right Knowledge, Right Faith, and Right Conduct" presented to him by Neelakesi. Thus ends the Bhûta Vada.

A Note on Bhuta Vada.

There is a difference between the account given here and other accounts relating to this school of materialism. Here, in Neelakesi, the author refers to the doctrine of Pancha Bhûtas as constituent elements of human body as well as other organic bodies. Where as in other books such as Sarvadarsana Sangraha of Madhavacharya, Sarvasiddhanta Sangraha of

Sankaracharya, the reference is only to four Bhûtas, *Prathvi*, *Ap*, *Thejas* and *Vayu* (Earth, Water, Fire and Air) and the commentator on Sarvadarsana Sangraha mentions the reason why Ākâsa or space is left out. "Since the Chârvâka school recognised sense perception or Pratyaksha as the only pramâna, and since Akâsa is not so perceived by sense perception it is left out of account by Chârvâkas." Hence only the other four Bhûtas are recognised as the constituent elements of living beings and by the combination of which originates consciousness. Traditionally the system is associated with Brihaspati, the reputed teacher of the Devas, hence it is sometimes known as Bârhaspatya system of philosophy. His disciple is known by the name of Chârvâka, pleasing in speech, hence the system is also known by the disciple's name, the Chârvâka system. It is also known by the third name Lôkâyata. Ordinarily people of the world are guided by ideals in Nîti Sâstra and Kâma Sâstra, hence have the pursuit of wealth and happiness which are considered to be the ultimate aim of life by the Chârvâka philosophers. Since these ideals are the common ideals of the people in general, since the system is based upon the natural behaviour and experience of people, the system is called Lôkâyata. But the author of Neelakesi introduces as the teacher of this Bhûta Vâda one Pisâchaka. Probably this is a fictitious name. But why should he introduce the five Bhûtas instead of the four? It is really a problem to be investigated. Does it mean that there was a special branch of this Chârvâka school which recognised the five Bhûtas as the fundamental elements instead of four. We have no clue except what is given

in Mahâbhârata, in Anusâsana Parva, Chapter 173. There is a conversation between Brihaspati and Yudhishtra. Here Brihaspati gives an account as to the nature of living beings and speaks of the five Bhûtas including Âkâsa as the constituent elements of the body of living beings. But it cannot be maintained that in this chapter Brihaspati teaches this particular system known as Chârvâka philosophy. All that we can infer from this is, that at a period in the history of thought there must have been a belief that all the five elements combined to form the organic bodies. But later on, to make the system consistent with the logical foundations, Âkâsa must have been dropped out since it is not within the direct reach of sense perception.

There is another point worth mentioning in this connection. The author of Sarvadarsana Sangraha quotes at the end of the chapter some couplets purporting to be uttered by Brihaspati beginning with "*Na Swarga Na Apavarga, Nairâtma Paralokika, etc.*" ending with "*Mâmsânam Kaganam Tatvat Nisachara Samiditam, etc.*" there is neither heaven, nor Moksha, nor Âtma, nor the other world; nor the discipline according to the Varnâsrama is capable of yielding any fruit. Fire sacrifice, three Vedas, three Dandas, smearing the body with ashes, these have been invented by stupid people with the object of making a livelihood. If the animals slaughtered in Jothishtoma sacrifice goes to Swarga, how is it that the master of the sacrifice does not sacrifice his own father with the object of sending him to Swarga? After quoting these verses the chapter is closed with the following:—"Therefore with the object of showing mercy to a number of animals it is necessary

to follow the teachings of the Chârvâka system." According to this author, therefore one of the objects which the promoters of the Chârvâka philosophy had in their mind was to protest against the animal sacrifice involved in Vêdic rituals. But this is not borne out by the description of Chârvâka school given by other writers. For example, in the chapter on Chârvâka school in Haribadra Suri's *Shad Darsana Samuchchaya* the commentator clearly makes out that the followers of Chârvâka system preach the complete enjoyment of life here including sexual intercourse, intoxicating drinks, flesh eating etc., the Panchamakaras constitute their ideals according to this writer. In fact, to indicate the ideal of happiness, the *summum bonum* of life, here available to man the Chârvâka writers generally mention the example of pleasure derived during sexual intercourse. Hence, most probably some of them were not very particular about showing mercy to animal life though they protested against the animal sacrifice contained in the Vêdas. Anyhow we cannot dogmatise on this matter. Probably some writers who are opposed to animal sacrifice of Vedic ritualism might have adopted consistently reasonable view about the sanctity of animal life. The commentator on Sarvadarsana Sangraha quotes lines from Vishnu Purana containing the same sentiments relating to animal sacrifice. "*Nihatasya Pasor Yagna Swargapraptir Ye Dishyatai Swapitha Yajamanena Thatha Kimna Nihanyatha Naithath Yukti Saham Vakyam Himsa Darmaya Naeshyatai Havimshi Yanaladharmavani Palayeth Yarba Kodhitham.*" (Vishnu Purana, 3, 18, 63, 65).

From these sentiments from diverse sources it is

plain that there must have been a strong opposition to animal sacrifice from different quarters which differed from one another in their own positive teachings. Hence it is not improbable, as the author of Sarva-darsana Sangraha suggests, that the teachers of the Chârvâka school were also actuated by the negative attitude towards animal sacrifice.

Printed at "The Rampaul Press," Washermanpet, Madras.

BIBLIOGRAPHY.

SANSKRIT.

1. The Buddhavamsa and the Cariya Pitaka by the Rev. Richard Morris, M.A., LL.D.
2. The Cariya Pitaka in Devanâgari characters with English introduction by Bimala Charan Law.
3. Vinaya Texts Parts I to III—translated from Pali by T. W. Rhys Davids and H. Oldenberg.
4. Vinaya Pitakam Vols. I to V Ed. by Hermann Oldenberg.
5. Vaisêshika Sutras of Kanada with the commentary of Sankara Misra Ed. by Nandalal Sinha.
6. Udânavarga from Buddhist Canon by W. W. Rockhill (Trubners Oriental Series).
7. The Dhammapada from Buddhist Canon by S. Beal (Trubners Oriental Series).
8. Buddhist Records of the Western World Vol. I, by S. Beal (Trubners Oriental Series).
9. Buddhist Records of the Western World Vol. II, by S. Beal (Trubners Oriental Series).
10. Sânkhya Kârika of Iswara Krishna, Translation by Henry Thomas Colebrook and H. H. Wilson.
11. Mahâbhâratha by T. R. Krishnamacharya (Kumbakonam Edition) Vols. I to V.
12. Sacred Books of the Jainas Vol. II :—Tattvârhâdhigama-sutra by Sri Umâswâmi Achârya.
13. Buddhist Legends Parts I to III by Burlingame. (Harvard Oriental Series).
14. The Jâtaka Ed. by V. Fausboll Vols. II to VI.
15. Jâtaka or Stories of Buddha's former births Vols. I to VI.
16. The Jâtakamâla or Bôdhisatvadhanamala by Arya Cura Ed. by Dr. H. Hern (Harvard Oriental Series Vol. I.)

17. Ratnakaranda Sravakâchâra of Sri Samanta Bhadra Acharya by C. R. Jain.
18. Sarvadarsanasangraha of Sayana Madhava, edited by Abhyankar.
19. Life of Buddha by Rockhill.
20, Brihaspati Sutra by F. W. Thomas.
21. Kavyamala Part VII. Ed. by K. P. Parab (Kavyamala series).
22. Sarvasiddhantasangraha of Sankaracharya by M. Rangacharya M.A.
23. Prameyakamalamârthanda by Prabachandracharya.
24. Syadvâdaratnâkara.
25. Syadvádamanjari, Mallesena's commentary.
26. The Psalms of the Early Buddhists The Brethren by Mrs. Rhys Davids.
27. Do. The Sisters.
28. Childers' Pali English Dictionary.

GENERAL AND REFERENCE BOOKS.

29. Tirupparuttikunram and its temples by T. N. Ramachandran
30. South Indian Inscriptions Vol. I. (Sanskrit and Tamil) Ed. by E. Hultzsch.
31. Encyclopædia of Religion and Ethics Vol. I. by James Hastings.
32. Cunnigham's Ancient Geography of India Ed. by S. N. Mazumdar.
33. South Indian Buddhist Antiquities by Alexander Rea Vol. VI.
34. A History of Kanarese literature by Rice.
35. Mysore and Coorg by Rice.
36. History of Sri Vaishnavism by T. A. Gopinatha Rao.
37. Rangacharya. Topographical Inscriptions of the Madras Presidency Vols. I to III.

TAMIL.

38. Aranerichcharam by T. Chelvakesavaraya Mudaliar.

39. Brihat Jatakam. by Kadalangudi Natesa Satrigal.

40. Thirunavukkarasuswamigal by Sadasiva Chettiar.

41. Tirugnanasambandaswamigal (Thevarappathigangal) by Sadasiva Chettiar.

42. Sundaramurti Swamigal Do. do.

43. Sekkizarswamigal charitram (Periyapuranam) by Subrahmania Pillai.

44. Sivagnanasiddhiyar Parapaksham Moolam with Tattvaprakasar Urai.

45. Virasoliyam by C. V. Damodaram Pillai.

46. Yapparungalam by Bavanandam Pillai.

47. Yapparungala Karikai by A. Kumaraswami Pulavar.

48. Do. do. with Gunasakarar Urai.

49. Yapparungala Vritti Part II.

50. Tholcappiam (Nachchinarkiniar Urai) by R. Raghava Ayyangar.

ஸ்ரீ

ஜிநாயநம:

நீலகேசி

மூலமும் உரையும்

கடவுள் வாழ்த்து

1 நல்லார் வணங்கப் படுவான் பிறப்பாதி நான்கு
மில்லா னுயிர்கட் கிடர்தீர்த் துயரின்ப மாக்குஞ்
சொல்லான் றருமச் சுடரா னெனுந் தொன்மையினா
னெல்லா முணர்ந்தா னவனே யிறையாக வேத்தி.

(இதன் பொருள் :) "நல்லார் வணங்கப் படுவான்" என்பது—ரிஷீந்திர, சுரேந்திர, நரேந்திராதிகளால் உலகிற்கொரு பெருந் [1]தெய்வதை நீ யென்று நமஸ்காரஞ் செய்யப்படுவா னென்றவாறு.

"பிறப்பாதி நான்கு மில்லான்" என்பது— [2]ஜாதி, [3]ஜரா, மரண, ரோகங்களையும், [4]காதி கர்மங்களையும் கெடுத்து, அவற்றினீங்கினா னென்றவாறு.

"உயிர்கட் கிடர்தீர்த் துயரின்ப மாக்குஞ் சொல்லான்" என்பது— [5]ஹவ்ய ஜீவன்கட் கிடராகிய [6]பஞ்ச பரிவர்த்தனத்தைக் கெடுத்து, சுகத்தை எய்துவிக்குந் திருமொழி யுடையானென்றவாறு.

"தருமச்சுடரா னெனுந் தொன்மையினான்" என்பது - மூன்றுலகிற்கும் தர்மாதித்தியனாகி, ஆதியும் அந்தமுமின்றி நித்தியனாயினான் என்றவாறு.

---

1 தெய்வதை - தேவதை, தெய்வம்; 'தெய்வதம் - தைவதமென்னும் வடமொழிச் சிதைவு' சீவகசிந்தாமணி 314-ஆம் செய்யுள் உரை.

2 ஜாதி - பிறப்பு.

3 ஜரா - மூப்பு.

4 காதி கர்மங்கள் - ஆன்மாவின் சுவபாவ குணங்களை மறைக்கும் கர்மங்கள்.

5 ஹவ்ய ஜீவன் (பவ்ய ஜீவன்) - மோக்ஷமடைவதற்கு யோக்யதையுள்ள ஜீவன்.

6 பஞ்ச பரிவர்த்தனம்-திரவிய, க்ஷேத்திர, கால, ஹவ, ஹாவ என்பனவாம்; இவற்றின் விவரங்களை விசேடக் குறிப்பிற் காண்க.

"எல்லா முணர்ந்தானவனே யிறையாக வேத்தி" என்பது—தானும், பிறிதுமாகிய [1]திரவ்ய, குண பர்யாயங்களைப் பிரத்தியக்ஷமாக உணர்ந்த [2]கேவல ஞானமும், அதனோடு [3]அவினாபாவியாகிய [4]கேவல தரிசன, கேவல வீரிய, கேவல சுகமுமுடையானவனே சுவாமியாக ஸ்துதித்து என்றவாறு.

"தருமச்சுடர்" என்பது - [5]தீர்த்தகர பாவனை பாவித்து, எல்லா முணர்ந்தானென்றுமாம். இதனால் [6]குணானுபூர்விகிரமத்தால் [7]அர்ஹத் பரமேஷ்டிக்கு மங்கலஞ் செய்தவாறு.

இனி, நல்லார் வணங்கப்படுதன் முதலாயின [8]சுகதன் முதலாயினோர்க்கெய்தா தாயினன்றே அர்ஹத் பரமேஷ்டிக்கு மங்கலமாவது? அஃதென்னை பெற்ற வாறெனின, குற்றமில்லாதாரை யன்றே நல்லார் வணங்குவது. ஹிம்ஸையும், அசத்தியமும், [9]ஸ்தேயமும், காமமும், [10]த்ரஷ்ணையும் முதலாகிய குற்றங்கள் சுகதன் முதலாயினோர்க்குண்மையின், அவர் நல்லார் வணங்கப்படாரென்பது. சுக தனுக்குக் கொலை முதலாயின எங்ஙன முளவாகின்றனவெனில், [11]ஆத்மவதத் தாலும், [12]மாம்ஸபக்ஷணத்தாலும் கொலை யுண்டென்பது. உயிரை உடம்பி னின்று நீக்குதலிலும், வேதனை மரணங்களுண்மையினும் ஆத்மவதம் கொலையா மென்பது. கொலையுண்பானது இச்சையால், ஆத்மவதம் கொலையன்றெனில், இச்சை யுளவழிவரும் பாவதமும் கொலையனாதல்வேண்டும். பிறரை ரக்ஷித் தற்காகவும், பரோபகாரமாகவும் கோறலில் ஆத்மவதம் கொலையன்றெனில், இவ வாறு நிகழும் பாவதமும் கொலை யன்றாதல்வேண்டும். ஆதலின், அது கொலை யேயாமென்க. இனி, மாம்ஸம் [13]பக்ஷிப்பார்க்குக் கொலையுண்டென்பது மேலே சொல்லுவாம். இனி, அது [14]காரணத் பாவமன்றோ? கொள்ளப்படுமோ?

---

1 திரவ்ய குணபர்யாயம் - பொருள், குணம், தோற்றம்.
2 கேவல ஞானம் - கடையிலா வறிவு.
3 அவினாபா(பா)வியாகிய - பிரிக்க முடியாத.
4 கேவல தரிசன, கேவல வீரிய, கேவல சுகம் - கடையிலாக் காட்சி, கடையிலா வீரியம், கடையிலா வின்பம்.
5 தீர்த்தகரபா(பா)வனையின் விவரத்தை விசேடக் குறிப்பிற்காண்க.
6 குணானுபூர்விகிரமத்தால் - குணங்களின் வரிசைக் கிரமத்தால்.
7 அர்ஹத் பரமேஷ்டி - அருகக்கடவுள்.
8 சுகதன் - புத்தன்.
9 ஸ்தேயமும் - திருடும்.
10 த்ரஷ்ணையும் - ஆசையும்.
11 ஆத்மவதத்தாலும் - தன்னை வதைத்துக் கொள்வதாலும்.
12 மாம்ஸப(ப)க்ஷணத்தாலும் - மாமிசம் புசித்தலாலும்.
13 ப(ப)க்ஷிப்பார்க்கு - உண்பார்க்கு.
14 காரணத் பாவம் - காரணத்தால் உண்டாகும் பாவம்.

எனில், படும், [1]காரணத் புண்ணியம் நும்மாற் கொள்ளப்படுதலின். படாதேல் ஓர் அரசன் பள்ளிக்கு இறையிலி விட்டான்; அதனில்வந்த தனதான்யங்களால் பூஜை முதலாயின செய்த வழி அரசனுக்குப் புண்ணியமில்லையாம். ஆதலின், காரணத் புண்ணியங் கொள்ளப்படுதலின், காரணத் பாவமுங் கொள்ளவேண்டும். அன்றியும், மாம்ஸம் ஸ(ப)க்ஷிப்பார்க்குக் கொலையுண்டு,மாம்ஸத்தின் பொருட்டு, நிகழுங் கொலை மாம்ஸம் ஸ(ப)க்ஷிப்பாருண்டாயவழி யுண்டாய், இல்லையாய போதில்லையாமாதலால். [2]கும்பகாரனுண்டாயவழி கும்பம் உண்டாய், இல்லையாய வழி இல்லையாய் [3]வடக்ரியை கும்பகாரனதாயின வாறுபோல வென்பது. அல்லதூஉம்,

“ ந ஸ கஶ்சித் த்விப்ராதெஶோஸௌ யத்ர நஜஜவ:
ஸம்ஸ்வேதஜாத்யா ஜாயந்தே ஸஸ்ஸ்தாவரஜங்கமா: ”

[மண் முதலியவற்றுள் ஜீவனில்லாத ஒரு பாகமும் இல்லை. வேர்வை ஜீவன் முதலியனவும் உண்டாகின்றன. ஆகையால் எல்லாம் ஜீவமயமே.]

எனவும்,

4 “ எனதெனச் சிந்தித்த லானமற் றிவ்வுட லின்பத்துக் காமேற்
றினைசெய்த புனகத்தைப் போலச் சிறியவு மூத்தவு மாகி
நினைய புழுக்குலந் தம்மா னுகரவும் வாழவும் பட்ட
இனைய வுடம்பினைப் பாவி யானென தென்னலு மாமோ?”

எனவும் இவற்றால் மாம்ஸத்துப் புழுவுண்டென்பது சொல்லி, அதனை ஸ(ப)க்ஷித்தலிற் கொலை யுண்டென்பது. மாம்ஸந்தின்பேனென்னும் உள்ள மல்லது உயிர் கொல்வேனென்னும உள்ளம் இன்மையின், கொலையில்லையெனில், சிம்மம் முதலாகிய விலங்குகளுக்கும் ஸ(ப)க்ஷிப்பேனென்னும் உள்ள மல்லது கொல்வேனென்னும் உள்ளமின்மையிற் கொலையில்லை யென்பதாம். அன்றியும், ஊரிலுள்ளாரைக் கொல்வேனென்னும் உள்ளமின்றி, ஊர் சுடுவேனென்னும் உள்ளத்தாற் சுட்டார்க்கும் கொலையில்லையாம். சுட்டால் ஊரிலுள்ளார் இறப்பரென றறிந்து சுடுதலிற் கொலையுண்டெனில், தினறால் மாம்ஸத்திற் பிராணி இறக்குமென்றறிந்து தின்றலிற் கொலையுண்டென்பது. அன்றியும்,

5“ வீதல் வீவ துயிராத லக்குறி
காய்தல் கோறல் கொலையேவ லெனறிவை

---

1 காரணத் புண்ணியம் - காரணத்தால் உண்டாகும் புண்ணியம.
2 கும்பகாரன் - குயவன்.
3 வடக்ரியை=கடக்கிரியை - குடம் செய்யுந் தொழில்.
4 குண்டலகேசிச் செய்யுள்
5 குண்டலகேசிச் செய்யுள். புத்தவாத சருக்கம் 80-ஆம் செய்யுள் உரையில் காண்க.

யோய்த லின்றி யுடனாத லால்வருஞ்
சேதனைக் குக்கொலை யாமெனச் செப்பினான் ''

என்பதனால், [1]பஞ்சாங்கமுங் கூடிற்கொலையாம் , அன்றெனில் ஆகாது என்றுபதேசித்தலாலும் சுகதனுக்குக் கொலையுண்டென்பது.

இனி, [2]அசத்யகதனமும் சுகதனுக்குண்டு ; புண்ணிய பாபங்கள் செய்தவன் [3]தத்க்ஷணத்தே நசிக்கின்றானாதலால், [4]தத்பலங்கள் பெறானென்பதறிந்தும் இன்னபுண்ணியஞ் செய்தான் இன்னபலம்பெறும், இன்ன பாபஞ் செய்தான் இன்ன பலம்பெறும் என்று சொல்லுகின்றானாதலால் என்றவாறு. அன்றியும்,

[5]" அற்றன் றாத லதுதா னறஞ்செய்தல்
சொற்றன் மாட்டு நிகழ்த்தல்பின னோர்த்தல்
மற்றித் தன்மைப் படுமாயின் மாண்பிலார்க்
குற்றப் பொய்யென் றுரைப்பர் குணமிக்கார்.''

என்பதனால், இத்தன்மையிற் குறைந்தது பொய்யன் றென்றும் உபதேசித்தலானும் இவனுக்குப் பொய்யுண்டென்பது.

இனி, சுகதனுக்குக் களவுமுண்டு; குடையும், செருப்பும் முதலாயின ஒரு காலத்துத் தானம்பெற்றுப் பிறிதொரு காலத்து அவற்றை என்னுடையன வென்று பற்றுமாதலால். என்னையெனின், தானம்பெற்றானும், குடையும் செருப்பு முதலாயினவும் அப்பொழுதே நசித்தனவன்றே ? இவை அவைபோல்வன பிறவன்றே? அவற்றை என்னுடையனவென்று பற்றினான் ஆதலால் என்றவாறு. பிறவே யெனினும், முன்பு தானம்பெற்றார், குடை முதலாயினவற்றின் வழித்தோன்றிய வாதலால், அவற்றின் [6]சந்தானங்களாதலிற், களவன்றெனில், இவை அவற்றின் வழியனவென்ப தறிந்துகொள்ளுமோ ? அறியாது கொள்ளுமோ ? அறியாதுகொள்ளுமெனிற் கள்வனும் ; அறிந்துகொள்ளுமெனில் [7]கயஂசிந்நித்யஸ்வஹாவனும் அன்றியும் ஒன்றன்வழி ஒன்று தோன்றுதலாவது, அதன காரியமாய்த் தோன்றுமோ ? அதன் பின்பு தோன்றுதன் மாத்திரையோ ? அதன் பின்பு தோன்றுதன் மாத்திரையெனின், இதன்

1 பஞ்சாங்கம் - ஐந்து அங்கங்கள் ; விவரம் விசேடக்குறிப்பிற் காண்க.
2 அசத்ய கதனமும் - பொய் பேசுதலும்.
3 தத்க்ஷணத்தே - அதே க்ஷணத்தில்.
4 தத்பலங்கள் - அந்த பலங்கள்.
5 குண்டலகேசிச் செய்யுள்.
6 சந்தானம் - தொடர்பு.
7 கதஞ்சித் நித்திய ஸ்வபாவனும் - ஒரு பிரகாரத்தால் நித்திய ஸ்வபாவத்தை யுடையவனும்.

-சந்தானம் இதுவெனப்படாது ; படின், சுகதன் [1]பொன்றக் கெட்ட [2]அனந்தரத்தே பிறிதொரு சித்தனுகத் தோன்றில், அவன் சித்தம் அதுவாகல் வேண்டும். இனி, அதன் காரியமாய்த் தோன்றுமெனின், காரணத்தினது உத்பத்தி க்ஷணத்தே காரியம் தோன்றுமோ? அனந்தர க்ஷணத்துத் தோன்றுமோ? உத்பத்தி க்ஷணத்தே தோன்றுமெனின், ஒக்கத் தோன்றுவன ஒன்றிற்கொன்று காரணமாகா. அன்றியும், காரணோத்பத்தி க்ஷணந்தானே காரியோத்பத்தி க்ஷணமுமாதலிற் காரியத்தினுடைய காரியம் முதலாகிய சர்வகாரியோத்பத்தியும் [3]தத்காரணோத்பத்தி க்ஷணத்தே தோன்றல் வேண்டும். இனி, அனந்தரக்ஷணத்தே தோன்றுமெனில், [4]பூர்வக்ஷணத்தே தோன்றிக்கெடுதலிற் காரணமின்மையால், காரியோத்பத்தி இல்லையென்பதாம். காரணம் [5]கையற நசித்துக் காரியம் செய்யுமெனிற் கையற நசித்த புத்தன காரியம் செய்தல்வேண்டும். செய்தற்கண் அவன் ஸம்ஸாரியாம். காரணமானது [6]புத்தனுபாதி பொன்றக்கெட்டதில்லை யெனில், கெடுதலும் கெடாமையுமாம். ஆதலால், ஒன்றனவழி யொனறு தோனறுமிடத்துக காரியமாதல் கூடாதாம். ஆதலிற் களவுண்டெனபது. அனறியும்,

*" உடைப்பண் பில்ல தொருகாற் பெறுவது
கொடுகக லின்றிக கொளளுற்றுக் கொண்டபி
னிடததிலெண் மாத்திரை நீததிநீ யஃதரோ
கடுத்த தீமை யுடைய களவுதான்."

எனபதனல், இவவாறு வாராதது களவனெறனறு உபதேசித்தலினும் களவுண்டென்பது.

இனி, சுகதனுககுக் [7]காமஸேவையுமுண்டு ;

" தடிகடவழ் குருதிதன திருகணெரு தலைதனதோர்
புடைபுதல்வர் புனையிழையர் பொருளிறு புனைநிதிய
முடிகளர சிவைமுறையி னருளியவன் முரல்கொள்கழ
லடிகளடை பவர்துயர்க ளடைதலும தரிதே."

எனபதனல், இவனுக்குத் தாரமும்,புத்திரருமுண்மை பெறப்படுதலினென்பது. [8]ஹேத்வவஸ்தையினல்லது [9]புத்தாவஸ்தையில் [10]காம ஸேவாதிக

---

1 பொன்றக் கெட்ட - அழியக கெட்ட.
2 அனந்தரத்தே - பினபே.
3 தத்காரணோதபததி க்ஷணத்தே - அந்தக்காரணம் உண்டாகும் சமயத்திலே.
4 பூர்வ க்ஷணததே - முனன சமயத்திலே.
5 கையற நசித்து - அடியோடு கெட்டு.
6 புத்தனுபாதி - புத்தனது கர்மம்.
7 காமஸேவை - காமமாடுதல்.
8 ஹேது அவஸ்தை - காரணமாயிருக்கும் நிலை.
9 புத்தாவஸ்தை - புத்தனயிருக்கும் நிலை.
10 காமஸேவாதிகம் - காமமாடுதல் முதலியன.
* குண்டலகேசிச செய்யுள். பு - வா - 88-ஆம் செய்யுள் உரையிற் காண்க.

மில்லையெனில், ஹேத்வாபாஸமெழு மிலவன் ஸம்ஸாரியோ? அல்லனோ? ஸம்ஸாரியெனின், இவனுக்குத் தலையரிதன் முதலாயின கர்மபலத்தால் வந்தனவாம். அன்றியும்,

"என்றுதா னுலகுயக்கோ ளெண்ணினா னதுமுதலாச்
சென்றிரந்தார்க் கீந்தனன் பொருளுடம் புறுப்புக்க
டுன்றினன் பிறக்குநா ளுளனாயின் மாமேருக்
குன்றியின் றுணையாகக் கொடுத்திட்டா னல்லனோ."

"எண்ணிகந்த காலங்க ளெம்பொருட்டான் மிகையுழந்
தெண்ணிகந்த வுலோகங்க ளிருடீர வொருங்குணர்ந்
தெண்ணிகந்த தானமுஞ் சீலமு மிதையாக்கி
யெண்ணிகந்த குணத்தினா னெம்பெருமா னல்லனோ."

என்பனவற்றாற் கைவந்த முத்தியை விட்டு, உலகுய்யக் கொள்வான் வேண்டி, அநேக ஜனனங்களிலும் பிறந்தானெனறு அவனைப் புகழ்தல் அமையாதுமாம். இவன் முயலாய்ப் பிறந்துழி ஒரு பிராம்மணன வந்து பசித்தேனென, 'மாம்ஸம் தின்பையோ?' என்று அவனைக் கேட்டு, நெருப்பெரிய விடுவித்து, அதனுட் பாய்தல் முதலாயினவும், பிறவும் [1]ஸம்ஸார ஜீவனுக்குக் கூடாவாம். இனி, ஸம்ஸாரியல்லன் எனில், [2]அவஸ்தாத்வயங் கற்பித்தற்குப் பலமில்லையாம். ஆதலாற் காமஸேவையு முண்டென்பது. அனறியும்,

"மக்க டெய்வம் விலங்குபெண் ணாணலி
யொக்க நின்ற விவற்றன முப்பது
பக்க வாற்றி னுறுப்பொரெண் மாத்திரை
வைக்கு மாயி னிதுகாம வாழ்க்கையே."

என்பதனால், இவவாறன்றி வரும் காமஸேவைக் குடன்பட்டானாதலினும, இவனுக்குக் காமஸேவை யுண்டென்பது.

இனி, சுகதனுக்கு த்ருஷ்ணையுமுண்டு; மாம்ஸம பக்ஷித்தலும், தாம்பூல ஸேவையும், பல்லுத்துடைத்தலும், ஸ்நானபானங்களும், குடை செருப்பு முதலாயின கைக்கோடலும் த்ருஷ்ணை யொழியக் கூடாமையினென்பது. இவன் த்ருஷ்ணையுமின்றி இவையுமுடையனெனில், ஸம்ஸாரிகளும் த்ருஷ்ணையின்றியே இவையுண்டாயினவாம்.

இனி, இவன் காமபரவசனுமாம்; உறக்கத்தான மயங்குதலும், பசியால் வருந்தி நாடோறும் பிக்ஷையிரத்தலு முண்மையினென்பது.

இனி, இவன் பொருளிருந்தவாறறியானுமாம்; என்னை? பதார்த்தங்கள் [3]நிரம்சமாய் க்ஷணத்திற் கெடுமென்று சொன்னவன்றானே முன்பு ஞான முய

1 ஸம்ஸார ஜீவன - சமசாரததில் உழலும ஜீவன.

2 அவஸ்தாத்வயம - இருவகை நிலை.

3 நிரம்சமாய் - சிறிதளவு மில்லாமல்.

லாய்ப் பிறந்து, தர்மோபதேசம் பண்ணினேன் ; இப்பொழுது புத்தனாயினேன் என்று ஆகமோபதேசம் பண்ணினானாதலால். முயலான வன்று தொட்டுப் புத்தனானவளவுந் தான் நின்றானைச் சொல்லுதல், "யான்கண்டீர் நோன்பிகாண் முன்னையோர் பிறப்பினுண் முயலானேன்" என்பதாகலின். அன்றியும், இக்குற்றங்கள் இவனுக்குண்மை,

[1]"நிலைபெற வெல்லாரு நீத்தனக ளாங்கெனவுந்
தலைவரு மிழுக்கெனத் தவிர்ந்தனவு மேனு
ணிலைபெற வெல்லாரு நீத்தனயா வென்றான்
கொலைகளவு கட்காமம பொய்யெனக் கூறினான்"

என்பதனால். இக்கொலை முதலாயின விழுக்குத் தலைவருமெனறு தவிர்ந்தானல்லன் ; உலகந்தவிர்தலிற் றவிர்ந்தானெனறமையினும் பெறுதும், சுகதன் நல்லார் வணஙகப்படானெனபது. இப்படியே ஒழிந்தார்க்கும் இக்குற்ற முண்மையின், நல்லார் வணங்கப்படாரென்பது. அவர்களுக்குக் குற்றங்களுண்மை அவர்கள் சாஸ்திரங்களிலும், அவர்கள் வேஷங்களிலும், அவர்களை [2]ஆச்ரித்த மனுஷ்யர் வார்த்தைகளிலு மறிந்துகொள்க. அன்றியும்,

" ஸிஜ: ஹிம்ஸாந்ருதஸ்தேயாப்ரஹ்மவய- ப்ரவர்த்தித:
ஸ ப்ரத்யக்ஷீணதோஷோஷா நேதி ப்ரதீயதே "

[கொலை பொய் களவு காமம் இவைகளில் நடப்போன் எல்லாக் குற்றங்களின நீங்கினவனென்று கொள்ளப்படான்.]

எனனும [3]ஸ்வாமி வசனத்தாலும் தோஷவான்களென்பது பெறுதுமாதலால், பகவானே நலலார் வணங்கப் படுவானெனறவாறு. அஃதெனனை? பகவானுக்குத தர்மோபதேசநாதி யுண்மையின, ராகாதிமத்வ மெய்துமாலெனின, ராகாதிமத்வத்தாலல்லது [4]வசன ப்ரவ்ருத்தி யில்லையாயினன்றே; அஃதாவது: ராகாதிமத்வம் வசனத்துக்குக் காரணமெனின், நெருப்பினாலாவதான புகையும், மழையினாலாவதான வெள்ளமும், நெருப்பும், மழையும் பெருகினவழிப் பெருகி, அவை சுருங்கினவழிச் சுருங்குமாறு போல, ராகாதி மிகவுடையார்பக்கல் வசன ப்ரவருத்திமிக்கும், குறைய வுடையார் பக்கல் வசன ப்ரவருத்தி குறையவும் வேண்டும், ஆதற்கண் வியாசாதியும் சாலிபுத்திராதிகளும் மூகராகலும், தூர்த்தரான வீதி புருஷர் ஸகல சாஸ்திர [5]வியாக்கியாதாக்களாதலும் வேண்டும். ஆதலால், ராகாதி வசன ப்ரவிருத்திக்குக் காரணமன்றென்பது. அன்றெனினும் சொல்லுவேனென்னும் இச்சையொழியச் சொன்னிகழ்ச்சி கூடாமையின், பக

---

1 கு. கே.
2 ஆச்ரித்த - பினபற்றிய.
3 ஸ்வாமி - சமந்தபத்திர ஸ்வாமி.
4 வசன ப்ரவிருதறி - சொல் உண்டாதல்.
5 வியாக்கியாதாக்கள் - உரையாசிரியர்கள்.

வானுக்கு இச்சையுண்டெனின், சொல்லுவேனென்னும் இச்சை யொழிய [1] மாதவ்ருஷாதிகளிற் சொனனிகழ்வும், ஸகல சாஸ்திரங்கட்கும் பொருட் சொல்லுவே னென்னுமிச்சை யுண்டாய வழியும் வீதி புருஷர் பக்கல் சொன் னிகழ்ச்சியின்மையுங் காண்டலிற் சொல்லுவேனென்னும் இச்சையொழியவும் சொன்னிகழ்ச்சி கூடுமென்பது. சாமராதி [2]விபூதிகளும் பகவானுக்கு பரிகங்கங்களல்ல, அவற்றூற் கொள்வதொரு கர்மம் பகவானுக்கின்மையின். அவை தேவர்களாற் செய்யும் திருச்சிறப்பாம், புஷ்பாதி போலவென்பது. ஆதலால், பகவானே நல்லார் வணங்கப்படுவானென்பது.

இனி, பிறப்பாதி நானகு மினமையும் பிறர்க்கில்லே. அவர்களுக்கவை யுண்மை அவர்கள் சாஸ்திரங்களிற் பிரசித்தம். எனனே ? புத்தன கர்மவசத்தா லனறிக் கருணையாற் கைவந்த முத்தியைவிட்டுப் பரிசுத்த ஞானத்துடன் பல விலஙகிற் பிறந்து மிறந்தும், பிணிப்பட்டும், மூத்தும் தர்மோபதேசம் பண்ணி யொழியாமல் உலகுய்யக் கொணடானெனறு சொல்லுதலால். அன்றியும் கரும வசத்தாற் பிறந்தானெனில், விலங்காய்ப் பிறந்து பேசுதலும், யானையாய் மருப் பீதலும், முயலாய் மாமிசமீதலும, மானுய் எய்யத் தொடர்ந்து வந்த அரசன் குழியுள் வீழத் தானும் குழியுட்புக்கு, அவனேத் தன் பின் துண்டத்தைக் கட்டிக் கிடக்கச் சொல்லிக் குழிமேல் ஏறப்பாய்ந்தவற் கறமுரைத்தலும், மயிலாய்ப் பிற ந்து, [3]மோரிப் பரித்தம் பாடலும, காடையாயப் பிறந்து, குஞ்சாயிருந்து காட் டுத்தீ வளேந்துகொள்ள,

[4]“ ஸந்தி பக்ஷா அபதநா, ஸந்தி பாதா அவஞ்சநா |
மாதாபிதா ச நிக்கந்தா, ஜாதவேத படிக்கம ”

[(நான் குஞ்சாகையால்) இறகுகளோ பறக்கினறனவல்ல; கால்களோ நடக்க வல்லனவல்ல; தாய தந்தையரோ விட்டோடினர்; ஜாதவேத! அக கினியே ! எனனிடம் விட்டு விலகுவாயாக.]

என்னும் பரித்தங் கூறுதலும், [5]வைசக்திமததாலாம் பிறவுங் கூடாவெனபது. இனி,

“ மத்ஸ்ய: கூர்மோ வராஹஸ்ச நாரஸிம்ஹோத வாமந:
ராமோ ராமஸ்ச ராமஸ்ச க்ருஷ்ண: கல்கீதி தே தச ”

[மீன், ஆமை, பன்றி, நாசிம்ம, வாமன, பரசுராம, தசரதராம, பலராம கிருஷ்ண, கலகீ என அவர்கள் பதினமர்.]

எனவும்,

---

1 காத்திர ஸ்கலனுதிகளில - காலதவறி வீழதல் முதலியவைகளில்.

2 விபூதி - சிறப்பு.

3 மோரிப்பரித்தம - மகாமோர ஜாதகத்திற் காண்க; மயூரா—மோரா—மோரி; பரித்தம் - கஷ்ட நிவாரணஸ்தோத்திரம் ; புத்தன் மயிலாய்ப்பிறந்து பாடி [யது.

4 வத்தக ஜாதகம்.

5 வைசக்திமத் - விசேஷ சக்தியுடைமை.

[1]" ஸம்பவாமி யுகே யுகே "

[யுகந்தோறும் தோன்றுகின்றேன்.]

எனவும்,

> 2 " ஆதிரையா ளுதிரையா னென்றென் றயர்வுறுமீ
> ரூர்திரைநீர் வேலி யுலகு"

> 3 " விதியால் வருவதல்லால் மேதக்கோர் தங்கண்
> மதியினால் வாழ்வதொன் றுண்டோ—பதிதொறுஞ்
> சங்கரனு மையமேற் றுண்டான் றடங்கடல்சூழ்
> மங்கையுடன் காடுறைந்தான் மால்"

எனவு முண்மையி னென்பது. அஃதேல் பகவத் அர்ஹத் பரமேஷ்டிக்குப் பிறப்புண்டெனபது [4]பிரதமானுயோகத்துப் பெறப்படுமன்றோ வெனின, அன்று. காமங்கெட்டாலன்றே அர்ஹத பரமேஷ்டியாவது? அஃதாயினுற் பிறவி யில்லை யெனபது பிரசித்தமாதலால், பகவானுக்கே பிறவியில்லாத தெனபது.

இனி, உயிர்கட் கிடாதீர்த்துயரினப மாககுஞ் சொல்லுடைமையும் பிறர்க் கில்லை, அவர்கள் உயிர்கட் கிடராக்குஞ் சொல்லினராதலால். என்னை யெனின, சுகதன, புண்ணிய பாபங்களைச் செய்தார்க்கு [5]தத்பல போக்த்ருத்துவம் இல்லை யெனபதறிந்தும், 'புண்ணியம் செய்மின', 'பாபம் ஒழிமின்' எனறுபதே சித்து,உயிர்களைக் கிலேசிப்பிககின்றானுதலாலும்,ஐந்தங்கங்களிற் குறையக்கொன் ரூர்க்குக் கொலையில்லை யென்றும், மாம்ஸம் தினபார்க்குக கொலையில்லை யென் றும கொலை மேற்புரிவித்தும், காற்பொன்னிற்ருழ்ந்தது களவன்றென்று கள வின மேற்புரிவிததும், எண்மாத்திரை யைக்கிற் காமமன்றென்று காமத்தின் மேற்புரிவிததும், கள்ளெனனு முள்ளமினறிக் கட்குடித்தார்க்குக் குற்றமில்லை யெனறும், [6]மகாயானம மந்திரயானங்கள் சொல்லியுங் கட்குடிப்பித்தும், பிறன் பொய்யென்றறியாமற் சொல்லும் பொய், பொய்யன்றென்று பொய் மேற்புரி வித்தும், மறறும் பல பிரகாரத்தாலும் சர்வ ஜீவன்களையும் இகபரலோகத்துத் துனபுறுவிக்கின்ருனுதலாலும், [7]மகௌஷத பண்டிதனுன ஜாதகத்து, தான ஒரு ராஜாவுக்கு மந்திரியாய்ப் பிரதிபக்ஷத்து இராஜாக்களை வஞ்சித்தும், ஸ்திரீ யையும் பிள்ளைகளையும் பிறாக்குக் கொடுத்துப் பீடித்தும், பிறவாற்ருனும் உயிர் களைத் துன்புறுவிக்கின்றமையின், 'உயிர்கட் கிடராக்குஞ் சொல்லான்' என்பது

---

1 சம்பவாமியுகேயுகே - யுகந்தோறும தோனறுகின்றேன். ஸ்ரீ பகவத் கீதை 4-வது அத்தியாயம்-௮-வது ஸ்லோகம்.

2 முத்தொள்ளாயிரம - கடவுள் வாழ்த்து.

3 ஒரு பழைய செய்யுள்.

4 பிரதமானுயோகம் - ஜைனர்களுடைய நான்கு வேதங்களில் முதலாவது வேதம்; விவரம் விசேடக் குறிப்பிற் காண்க.

5 தத்பல போக்த்ருத்வம் - அந்தப் பலனை அனுபவித்தல்.

6 மகாயானம் மந்திரயானங்கள் - பௌத்தமத பாகுபாடுகள்.

7 மகௌஷத பண்டிதனுன ஜாதகம் - பௌத்த ஜாதகக்கதைகளுள் ஒன்று.

பெறுதும். பிறர் வசனங்களும் உயிர்கட்குத் துன்பஞ் செய்யுமென்பது [1]ஸ்ரீ கீதையிலும், பிறவற்றினும் கண்டுகொள்க. பிறரை இரக்ஷித்தற்காகப் பிறர்க்குத் துன்பஞ் செய்தாரெனின், வழிப்போவாரைக் கொன்று பறிப்பாரும் பிறரை இரக்ஷித்தற்காகச் செய்வாராதலின், அதுவும் குணமெனப்படுமென்பது.

இனி, துக்க காரணங்களாகிய ஹிம்ஸாதிகளை எவ்வகையானும் தவிர்த்தலிற் பகவத் வசனமே இடர் தீர்த்தின்பமாக்குஞ் சொல்லாவது. கிலேச காரணமாகிய [2]அனசனுதி தபசும் பகவானால் அருளிச் செய்யப்படுமன்றோ வெனின், அது இந்திரியங்களால் வரும் [3]ஸந்தாபம் நீங்குதற்கு அருளிச் செய்யப்பட்டது. அதுதானும், [4] "ஶக்தித ஸ்த்யாக தபஸீ" என்னும் சூத்திரத்து, சக்திக்குத் தக்கபடி அனசனுதி தபசு அனுஷ்டிப்பான், சக்தி யொழியக் கிலேசமாக அனுஷ்டிப்பான் அல்லனென்று சக்திக்குத் தக்கபடி அனுஷ்டித்தற்குப் [5]பல பல ஆஸ்ரமம் அருளிச் செய்தலினென்பது. ஆதலால், பகவானே உயிர்கட்கிடர் தீர்க்கும் சொல்லானென்பது.

'தருமச் சுடரானெனும் தொன்மையினன்' என்பது பகவானுக்கே உரித்து. [6]தர்மப் பிரகாசனத்தில் ராகத்வேஷமின்றி ஆதித்யன் பதார்த்தப் பிரகாசம் பண்ணுமாறு போலப் பிரகாசித்தலால்.

இனி, எல்லாமுணர்தலும் சுகதாதிகட்குக் கூடாதாம். சுகதன் க்ஷணந்தோறும் கெடுகின்றானுதலால், தானுளனாகிய ஏகக்ஷணத்திலுள்ள ஒன்றையுமறிவதல்லது பிறவறியானும். ஏகக்ஷணத்து நிகழ்வதாகிய ஒன்றையுமறிவனென்றதென்னை? தத்க்ஷணத்துளவாகிய சகல பதார்த்தங்களையும் உணரானோவெனின், உணரான். உணரிற் சுடுவதாகிய நெருப்பை அறிவதோரியல்பும், குளிர்வதாகிய நீரை அறிவதோரியல்பும், செல்வதாகிய காற்றை அறிவதோரியல்பும், நிற்பதாகிய மலைமுதலாயினவற்றை அறிவதோரியல்பும் முதலாகிய அனந்தவியல்பும் ஒன்றிற்குண்டாதல் வேண்டும். ஆதற்கண், நிரம்சமென்பது கெடும். பதார்த்தங்கள் அநேக ஸ்வபாவங்களாகி சித்தாந்த விரோதமுமாம். பாமார்த்தத்தால் ஏகஸ்வபாவமே யெனினும், வியவகாரத்தால் அநேக ஸ்வபாவமுண்டெனின், வியவகாரமென்பது பொய்யென்றவாறோ, மெய்யென்றவாறோ? பொய்யென்றவாறெனின, பொய்யாகிய அநேக ஸ்வபாவத்தால் அநேக காரியம்

---

1 ஸ்ரீ கீதை - பகவத்கீதை; தக்க யாகப் பரணி 623-ஆம் செய்யுளுரையில் பகவத் கீதை, ஸ்ரீ கீதையெனக் கூறப்பட்டிருக்கிறது.

2 அனசனுதிதபசு - அன்சனம் (உண்ணுமை) முதலாகிய பன்னிரண்டு தவங்கள்; இவற்றின் விவரங்களை விசேடக் குறிப்பிற் காண்க.

3 ஸந்தாபம் - துக்கம்.

4 சக்திதஸ்தியாக தபஸீ - சக்திக்கியன்றவாறே கொடையும் தவமும்; தத்வார்த்த சூத்திரம். 6-வது அத்தியாயம். 24-வது சூத்திரம்.

5 பல பல ஆஸ்ரமம் - பதினுலு குண ஸ்தானங்கள் முதலாயின; இவற்றின் விவரங்களை விசேடக் குறிப்பிற் காண்க.

6 தர்மப் பிரகாசனம் - தர்மத்தை விளக்கல்.

பிறவாதாம்; பொய்யாகிய 1 கரமஸ்தகவிஷாணத்தாற் சிமிழும் மூடியு மாகாதவாறு போல. மெய்யெனிற் பதார்த்தங்கள் பரமார்த்தத்தால் அநேக-ஸ்வபாவங்களா மென்பது. ஒரு சித்தம் ஒரு பொருளை யறியும்; பிறிதொரு சித்தம் பிறிதொரு பொருளை யறியும். இவ்வாறே அநேக சித்தங்களும் அநேக பதார்த்தங்களை அறியுமெனினும், ஒரு சித்தம் அநேக பதார்த்தங்களை யறியாதாம். ஒரு சித்தம் அறியாதே யெனினும் அவன்றானறியுமெனின், சித்தங்களில் வேறல்லாதானொரு ஆத்மா உண்டாதல் வேண்டும்; உண்டாதற்கண்,

“ 𑌨𑌾𑌸𑍍𑌤𑍍𑌯𑌾𑌤𑍍𑌮𑍇𑌤𑌿 𑌵𑌯𑌂 𑌬𑍌𑌦𑍍𑌧𑌾𑌃 𑌪𑍍𑌰𑌜𑍍𑌞𑌃 ”

[ஆத்மா இல்லையென்று பௌத்தராகிய நாங்கள் கூறுவோம்.]

“ 𑌦𑍁𑌃𑌖𑌮𑌸𑍍𑌤𑌿 𑌨 𑌹𑌿 𑌕𑍋𑌽𑌪𑌿 𑌦𑍁𑌃𑌖𑌿𑌤𑍋 𑌨𑌾𑌸𑍍𑌤𑌿 𑌕𑌾𑌰𑌕𑌃
𑌕𑍍𑌰𑌿𑌯𑌾 𑌤𑍁 𑌵𑌿𑌦𑍍𑌯𑌤𑍇
𑌅𑌸𑍍𑌤𑌿 𑌨𑌿𑌰𑍍𑌵𑍃𑌤𑌿 𑌨 𑌨𑌿𑌰𑍍𑌵𑍃𑌤𑍋 𑌪𑍁𑌮𑌾𑌨𑌸𑍍𑌤𑌿 𑌵𑌰𑍍𑌤𑍍𑌮
𑌗𑌮𑌕𑍋 𑌨 𑌵𑌿𑌦𑍍𑌯𑌤𑍇॥ ”

[துக்கமுண்டு; துக்கத்தினைச் செய்வோனுகிலும், செயலாகிலுமில்லை; அவை அஞ்ஞானமே. மோக்ஷமுண்டு; மோக்ஷிக்கும் புருஷனில்லை. மார்க்கமுண்டு; செலவோனில்லை; அவை அவித்தையே.]

எனபனவறறேருடுமேலையும். அவ்வாறு ஆத்மாவும் க்ஷணிகமாதலின, ஓர் ஆத்மா அநேக பதார்ததமறியாதாம். அனறியும், பௌத்தரால் சுகதனசர்வகஞனல்லனெனபது சொல்லவும்பட்டது,

“ 𑌹𑍇𑌯𑍋𑌪𑌾𑌦𑍇𑌯𑌤𑌤𑍍𑌤𑍍𑌵𑌸𑍍𑌯 𑌸𑌾𑌭𑍍𑌯𑍁𑌪𑌾𑌯𑌸𑍍𑌯 𑌵𑍇𑌦𑌕𑌃
𑌯𑌃 𑌪𑍍𑌰𑌮𑌾𑌣𑌮𑌸𑌾𑌵𑌿𑌷𑍍𑌟𑍋 𑌨 𑌤𑍁 𑌸𑌰𑍍𑌵𑌸𑍍𑌯 𑌵𑍇𑌦𑌕𑌃
𑌸𑌰𑍍𑌵𑌂 𑌪𑌶𑍍𑌯𑌤𑍁 𑌵𑌾 𑌮𑌾 𑌵𑌾 𑌤𑌤𑍍𑌤𑍍𑌵𑌮𑌿𑌷𑍍𑌟𑌂 𑌤𑍁 𑌪𑌶𑍍𑌯𑌤𑍁
𑌪𑍍𑌰𑌮𑌾𑌣𑌂 𑌦𑍂𑌰𑌦𑌰𑍍𑌶𑍀 𑌚𑍇𑌦𑍇𑌤 𑌗𑍃𑌧𑍍𑌰𑌾𑌨𑍁𑌪𑌾𑌸𑍍𑌮𑌹𑍇
𑌕𑍀𑌟𑌸𑌂𑌖𑍍𑌯𑌾𑌪𑌰𑌿𑌜𑍍𑌞𑌾𑌨𑌂 𑌤𑌸𑍍𑌯 𑌨𑌃 𑌕𑍍𑌵𑍋𑌪𑌯𑍁𑌜𑍍𑌯𑌤𑍇 ”

[பொருள்களில் நீக்குவன எவை? கொள்வன எவை? அவற்றின் உபாயமெனனை? இவற்றை அறிந்தவனே எம்மால் விரும்பப்பட்ட பிரமாணமான ஆத்தன; எல்லாவற்றையும் அறிந்தவன் அவனல்லன. எல்லாவற்றையும் காண்கின்றனே, இல்லையோ; எங்களுக்கு வேண்டியனவற்றைக் காண்கின்றன. தூரதரிசியே பிரமாணமெனில் கருடனை பூஜிக்கவும் அமையும். உலகிலுள்ள புழுக்குலங்களின கணக்கறிந்திருக்கலாம்; அதனுல் எமக்கு எனன பிரயோஜனம்.]

என. **(தர்மகீர்த்தி நியாயபிந்து.)**

அன்றியும், யாதொரு பொருளை யொருவன விஞவும், அப்பொருளை அப்போதறிந்துரைக்கும்; பின்னும் பிறிதொன்றை விஞவிடத்து, அதனையு

1 கரமஸ்தகவிஷாணம் - கழுதைத் தலைக் கொம்பு.

மறியும். இவ்வாறே வினைவினவிடத் தெல்லாப் பொருளையு மறிந்துரைக்கும்; சதாசர்வக்ஞதை வேண்டாமெனின், எல்லாப் பொருளும் எவ்வகைய வென்று ஒருவன் ஒருங்கு வினையினவிடத்து, எல்லாப் பொருளுமறிந்துரைக்கல் வேண்டும்; அறிதற்கண் எல்லாப்பொருளு மறியாமை இடையூறு செய்யும். கருமம் கெடுத்தறிந்தானோ கெடாதறிந்தானோ? கெடாதறிந்தானெனில் எல்லார்க்கும் சர்வக்ஞத்தும் வரும்; கெடுத்தறிந்தானெனில், கெட்ட கர்மம் மடங்கி வந்து சேராமையின், சதாசர்வக்ஞனாதல்வேண்டும், ஒரு காலம் சர்வக்ஞனாயின் மற்றொரு காலம் அசர்வக்ஞனாதற்குக் காரணமின்மையினென்பது. அன்றியும் ஒருகாலம் சர்வக்ஞனாயிடத்தும் அநேகஸ்வபாவனாம். ஆதலால், சுகதனுக்கு சர்வக்ஞத்துவம் கூடாதென்பது. இனி, பிறரும் அநித்திய ஸ்வபாவராதலால் சர்வக்ஞரல்லர்; சீதஸ்வபாவமான ஜலத்தை யறிந்தவன பிறிதொன்றறிதல் கூடாமையானும், வித்தையறிந்தவன் அங்குரத்தை யறிதல் கூடாமையானும் அவர்க்கு சர்வக்ஞத்துவம் கூடாதென்பது. வித்தையும அங்குரத்தையும் அறியில் நித்தியஸ்வபாவனென்பது கெடும்; ஆதலால், அவர்க்கு சர்வக்ஞத்துவம் கூடாதென்பது. அன்றியும், தமக்குப் பின்பு வியசனம் வருமென்பதறியாது அசுரர் முதலாயினாரைப் படைத்துப் பின அவரை [1]வதித்தற்கு முயறலும், தம்மை வழிபட்டுப் போதும் பக்தர் ஹிருதயமறியாது பரீக்ஷித்தலும் முதலாயின சொல்லும் வேதாதி சாஸ்திரங்களுள்ளும் அவர் சர்வக்ஞரல்லரென்பது கண்டு கொள்க.

அஃதேல், சர்வக்ஞனாயினா னொருவன் உண்டாயினன்றே இவ்வாராய்ச்சி வேண்டுவது? அவனில்லை யெனின, சர்வக்ஞனின்மை எற்றாலறிந்தனை? பிரத்தியக்ஷத்தா லறிந்தாயேல் இக்காலத்திவ்விடத்தில்லை யென்றறிந்தாயோ? எல்லாக்காலத்து மெல்லாவிடத்திலுமில்லை யெனறறிந்தாயோ? இக்காலத்திவ்விடத்தில்லை யென்றறிந்தாயெனிற் பிணக்கில்லை; இனி, எல்லாக்காலத்திலு மெல்லாவிடத்திலும் சர்வக்ஞனில்லை யெனறு பிரத்தியக்ஷத்தா லறிந்தாயேல, நீ சர்வக்ஞனாகுதி; எல்லாக்காலமு மெல்லாவிடமும் புருஷருணர்வு மறிந்தாயாகையால்,

“ 𑌵𑌿𑌵𑌕𑍍𑌷𑌿𑌤𑌃 𑌪𑍁𑌰𑍁𑌷𑌃 𑌸𑌰𑍍𑌵𑌜𑍍𑌞𑍋 𑌨 𑌭𑌵𑌤𑌿 𑌵𑌕𑍍𑌤𑍃𑌤𑍍𑌵𑌾𑌤𑍍
𑌰𑌥𑍍𑌯𑌾𑌪𑍁𑌰𑍁𑌷𑌵𑌤𑍍 ”

எனகிற அனுமானத்தால் அறிவாயெனின,

“ 𑌜𑍈𑌮𑌿𑌨𑌿𑌰𑌨𑍍𑌯𑍋 𑌵𑌾 𑌕𑌶𑍍𑌚𑌿𑌤𑍍𑌪𑍁𑌰𑍁𑌷𑌃 𑌸𑌰𑍍𑌵𑌜𑍍𑌞𑍋 𑌨 𑌭𑌵𑌤𑌿
𑌵𑌕𑍍𑌤𑍃𑌤𑍍𑌵𑌾𑌤𑍍 𑌰𑌥𑍍𑌯𑌾𑌪𑍁𑌰𑍁𑌷𑌵𑌤𑍍 ”

என்கிற அனுமானத்தால் ஜைமினி முதலாயினார்க்கு வேதார்த்தஞத்துவமில்லை யென்பது பெறவேண்டுமே; பெறேமேல், முனசொன்ன அனுமானத்தாலும் சர்வக்ஞனில்லை யென்பது பெறப்படாதென்பது. இனி, வேதத்தாலும் சர்வக்ஞாபாவ மறியலாகாது,

---

1 வதித்தல் - வதைத்தல்.

"ஸ வேத்தி வேத்யம் நஹி தஸ்யாஸ்தி வேத்தா தமாஹுரக்ர்யம்
புருஷம் மஹாந்தம்"

[அவன எல்லாவற்றையும் அறியும்; அவனை யறிவோன் இல்லை. அவனே ஆதி புருஷன; அவனே மஹான்.]

(ஸ்வேதாஸ்வதர உபநிஷத் III, 19. ஸ்லோகம்.)

"ஹிரண்யகர்ப: ஸர்வஜ்ஞ: "

என்பன முதலாயினவற்றால் வேதம் சர்வக்ஞனைச் சொல்லுதலால். இனி, அர்த்தாபத்தியாலும் சர்வக்ஞாபாவ மறியலாகாது, அனுமானத்துச் சொன்ன தூஷணம் வருகையால். இனி, உபமானத்தாலும் சர்வக்ஞனில்லை யென்பதறியலாகாது. உபமானோபமேயபூதராகிய சர்வபுருஷரையும், அவருணர்வுகளையும் பிரத்தியக்ஷீகரிக்கவேண்டும்; வேண்டுதற்கண் நீ சர்வக்ஞனாகுதி இனி, அபாவப் பிரமாணத்தாலும் சர்வக்ஞனில்லையென றறிவாயெனில், அபாவப் பிரமாணமாவது: இவவைந்து பிரமாணங்களாலு மறியப்படாமையன்றே. அதனால், சர்வக்ஞனில்லை யென்பதறியலாகாது, பரசேதோ விருத்தி விசேஷமும் இவ்வைந்து பிரமாணங்களாலு மறியப் படாமையின அஃதில்லையாதல் வேண்டுதலினென்பது. ஆதலால், சாவக்ஞ னில்லையெனபது ஒரு பிரமாணத்தாலு மறியலாகாது. இனி, 1 சர்வக்ஞ சத்பாவத்திற் பிரமாணமாவது யாதெனின,

"புத்த:, ஸர்வஜ்ஞ: ஜ்யோதிர்ஜ்ஞாநாத்யுபதேசகத்வாத்
ந்யாயாநுபவேத்த: ||"

வேதம்போல ஜோதி சாஸ்திரமும் அபௌருஷேயமெனின, வேதம் அபௌருஷேயமெனபதெனனை பெற்றவாறெனறூர்க்கு,

"அநாதி: கால: வ்யக்தவேதவ்யாபாராந்யகாலகத்வாத், கயாநாதநகாலவத், வேதாத்யயநம் பாராயணாத்யயந பூர்வகம்,
வேதாத்யயநஸப்தவாச்யத்வாத் இதாநீந்தந வேதாத்யயநவத் | "

என்கிற அனுமானங்களாற் பெறப்பட்டதெனில், இவவாறு கொள்ளிற் 2 பிடகத்திரய முதலாயினவற்றுக்கும் அபௌருஷேயத்துவம் வரும். பௌத்தாதிகள் பிடகத்திரயாதிகளை பௌருஷேய மென்பவெனின, அவர் வேதத்தையும் பௌருஷேய மென்பவாதலின், அதுவும் பௌருஷேயமாம். அன்றியும், வேதத்தை அபௌருஷேய மெனறு சாதிக்க வருகின்ற பிரமாணஙகளெல்லாம் பிடகத்திரயத்திலும் சொல்லுதலில், அதுவும் அபௌருஷேயமாதல் வேண்டும். ஆதலால், வேதம் பௌருஷேய மேயாமென்பது.

---

1 சர்வக்ஞ சத்பாவம் - சர்வக்ஞனுண்மை.

2 பிடகத்திரயம் - பௌத்தாகமங்கள் மூன்று; அவை, விநயபிடகம், சூத்திர பிடகம், அபிதர்மபிடகம் என்பன; இவற்றின் விவரம் விசேடக் குறிப்பிற் காண்க.

"அஸ்ய மஹதோ பூதஸ்ய நிஶ்வஸிதமேதத்யத்ருக்வேதோ யஜுர்வேத:
ஸாமவேதோऽதர்வாங்கிரஸ இதிஹாஸ: புராணம் வித்யா:"

[யாவை, ருக், யஜுர், சாம, அதர்வாங்கீரஸ, இதிகாச புராணமென்ற வேதங்களோ அவை எல்லாம் மஹா புருஷனை ஈசுவரனால் உச்சரிக்கப் பட்டன.] (பிருகதாரண்யக உபநிஷத் II IV, 10 ஸ்லோகம்.)

என்னும் வேதவாக்கியத்தாலும் வேதம் பௌருஷேய மென்பது பெறுதும். அன்றியும்1 த்ருஷ்டவக்த்ருகவாக்யஸஜாதீய மாதலினும் வேதம் பௌருஷேயமாமென்பது. 2அதீந்திரியார்த்தங்களைச் சொல்லுதலில், த்ருஷ்டவக்த்ருகஸமான ஜாதீய மன்றெனில் அழகிதன்று. அதீந்திரியார்த்தங்களைச் சொல்லுதல் த்ருஷ்டவக்த்ருக வாக்யங்களுக்கு முண்மையினென்பது. ஆதலால், வேதம் பௌருஷேய மென்பது. ஆதலால் ஜோதிர்ஞானமும் பௌருஷேயமே யாதலில், அதனை உபதேசித்தோன் சர்வக்ஞனேயாமென்பது. 3கிஞ்சிஜ்ஞனறிந்து சொல்லின் எல்லாராலும் அறியப்படுதல் வேண்டும். அன்றியும்,

"ப்ரத்யக்ஷாவ்யவதாநாஸாவஸ்த்வம் யேஷு ப்ரமேயேஷு யை:
ஸாக்ஷாத்க்ருதிர்ஹி தேஷாம் பாரம்பர்யேண ஸம்ப்ரதீயதே ||"

என்பதனாலும் பெறுதும், இந்த சர்வக்ஞத்வம் பிறர்க்குக் கூடாமையிற் பகவானுக்கே கூடுமென்பது. ஆதலாலிது அர்ஹத்பரமேஷ்டிக்கே மங்கலமாமென்பது. (க)

2 அன்னான் பயந்த வறவாரமிர் துண்டு நின்றா
ரின்னா ரினைய ரெனவேண்டுவ தில்லை யார்க்கும்
பன்னாந் துணையும் பணிந்தாகிய பத்தியினா
னென்னா னுரைக்கப் படுகின்ற தொன் றிங்குளதே.

(இ - ள்.) "அறவாரமிர் துண்டு நின்றார்" என்பார்—தர்மாமிர்த முண்டு நின்ற சித்த, ஆசார்ய, உபாத்தியாய, சாதுக்களென்றவாறு.

"இன்னாரினையரெனவேண்டுவதில்லை யார்க்கும்" என்பது— 4யத்ரதத்ரானுபூர்விக்கிரமம் சொன்னவாறு; அஃதாவது இன்னஜாதி, இன்ன ஆசிரமம் என்பது வேண்டாவென்பது.

---

1 இப்பொழுது காணப்படும் புருஷன் பேசும் வாக்கியத்திற்கு சமானமாக இருக்கிறதால்.

2 அதீந்திரியார்த்தங்கள் - இந்திரியங்களாலறியப் படாதவை.

3 கிஞ்சிக்ஞன் - சிற்றறிவுடையவன்.

4 யத்ரதத்ரானுபூர்விக்கிரமம் - எங்கே அது வுண்டோ அங்கே இதுவுமுண்டு என்னும் கிரமம்; அதாவது, யார் யார் அறவமிர் துண்டு நின்றாரோ அவர் யாவரும் வேறு காரணங் கருதாமல் பூஜிக்க யோக்கியர் என்று கொள்வது.

"பன்னுத்துணையும் பணிந்து" என்பது— [1]நமஸ்கார பாகுடத்துள் எத்துணைப் பாகுபாட்டாற் சொல்லிய தத்துணைப் பாகுபாட்டாலும் நமஸ்காரம் செய்தென்றவாறு.

"ஈங்கு" என்பது—தமிழ்நாட்டுளென்றவாறு. (௨)

அவை யடக்கம்

3 பண்டாக மத்துட் பயிலாவுரை யென்று மிக்கார்
விண்டுங் கிதனை வெருளார்விடல் வேண்டுவன் யான்
தண்டா மரைமே னடந்தான் றடந்தாள் வணங்கிக்
கண்டேன் கிடந்தேன் கனவின்னிது கண்டவாறே.

(இ - ள்.) "பண்டாகமத்துள்" என்றது—பரமாகமத்து ளென்றவாறு.

"விண்டு" என்பது—வேறுபட்டென்றவாறு.

"தடந்தாள்" என்பது—மெல்லியவாகிய ஸ்ரீ பாத மென்றவாறு.

"கண்டேன் கிடந்தேன்" எனபது—கிடந்தேன கண்டேன் என்றவாறு. (௩)

4 ஆய்நீல வுண்க ணவளா யடங்காமை செய்யும்
பேய்நீல கேசி பெரியோனறங் கொண்ட பின்னைத்
தீநீல வுள்ளந் திரிந் தேறு திருவத்தளாய்
மாஞால மெல்லா மற மாற்றிய மாட்சியளா.

(இ - ள்.) "அவளாய்" என்பது—பண்டறிசுட்டு; பழையனூர் நீலகேசி யென்றவாறு.

"தீநீல வுளளம் திரிந்து" என்பது— [2]கிருஷ்ணலேஸ்யையோடு கூடிய அக்ஞானத்தினீங்கி யென்ற வாறு; மித்யாத்வ பரிணாமத்தினீங்கி யென்றுமாம்.

"ஏறு திருவத்தளாய்" என்பது— [3]தர்மானுபந்தி புண்ணியத்திற் கதிஷ்டானம் செய்தாளென்றவாறு. (௪)

5 தேவன் னுரைப்பத் தெளிந்தேன்பிற் றெளிந்த தெல்லாம்
மாவென்று கொண்டேன் மடனேவலி யாக நின்று
நாவல்புலவ ரவைநாப் பண்ணி நாட்ட லுற்றேன்
பாவின்ன வென்று பழிப்பாரினி யில்லை யன்றே.

(இ - ள்.) "மாவென்று கொண்டு" என்பது—பொருளென்று கொண்டென்றவாறு; 'மா' என்பது—பிரமாண மெனினும் அமையும்.

---

1 நமஸ்கார பாகுடம் - தோத்திர நூல்.

2 கிருஷ்ண லேஸ்யை - கறுப்பு நிறமானலேஸ்யை-ஆறுவித லேஸ்யைகளில் ஒன்று; இதன் விவரம் விசேடக் குறிப்பிற் காண்க.

3 தர்மானுபந்தி - நல்வினைச் சேர்க்கை.

"மடனே வலியாக" என்பது—ஞானப் பெருமையின்மையே வலியாக வென்றவாறு.

"நாவல் புலவரவை நாப்பண்ணி நாட்டலுற்றேன்" என்பது—சர்வ சாஸ்திர பிரசித்தராகிய பிரக்ஞரிடை நிறுத்தலுற்றேன் என்றவாறு.

"பாவின்ன வென்று" என்பது—பா இத்தன்மைத்த தென்றென்றவாறு. (௫)

6 கண்டிங்கு நாளுங் கடல்வையகங் காதல் செய்யும்
வெண்டிங்க ளாலும் விமலந்தனக் கில்ல தன்றே
கொண்டென்சொ லெல்லாங் குணனேயெனக் கூறுகென்னே
னுண்டிங்கோர் குற்ற மெனில்யானுமொட் டாமையுண்டோ.

(இ-ள்.) "கண்டு" என்பது - சந்திரனைக் கண்டென்றவாறு. "காதல் செய்யும்" என்பது - உலகத்தாரால் காதலிக்கப்படுவ தென்றவாறு.

"விமலந் தனக்கில்லதன்றே" என்பது - மறுவுடைத் தென்றவாறு. (௬)

7 தெள்ளி நரைத்துத் தெருளாதுறு தீமை செய்யும்
புள்ளி னுரையும் பொருளாமெனக் கோட லின்றி
லெள்ளுந் திறத்த தஃதுரையென்றிது நீக்க லின்றாய்க்
கொள்ளும் முலகங் குணமாணறம் வேண்டு மென்றால்.

(இ-ள்.) "புள்ளினுரை" என்பது - காக்கை யுரை யென்றவாறு. (௭)

பதிகம்

8 நாடும்ம நாடா ளரசுந் நகருந் நகர்சூழ்
காடுங் கடவுள் புகனீக்குதல் கார ணம்மாத்
தேடுஞ் சிறுபேய் பெரும் பேய்த்தியைச் சென்று பற்றும்
பாடும் மவடான் பகை கொண்டுபல் கால் வெருட்டி.

(இ-ள்.) "பற்றும் பாடும்" என்பது - பற்றும் பகுதியு மென்றவாறு. (௮)

9 தான்கண்டவன் செய்தவர் தன்னைக் கலக்க கில்லா
மான்கொண்ட நோக்கின் னவளாய் மறமாற் றியபின்
னான்கொண்ட காட்சி முதலாக வுடைத்த தெல்லாம்
யான்கண்ட வாறே யுரைப்பன் னவையார்க் கிதனை.

(இ-ள்.) "மான்கொண்ட நோக்கினவளாய் மறமாற்றியபின்" என்பது - அரசன் மகள் காமலேகையாய் வந்து மித்தியா தரிசனம் நீக்கியபின்னை என்றவாறு. (௯)

முதலாவது

தருமவுரைச் சருக்கம்

நாட்டுச் சிறப்பு

10 மாஞ்சோலை பொங்கி மருதங்கிளிப் பிள்ளைகள் வாய்த்
தீஞ்சா றொழுகுந் திணையின் னணிதங்கி [1]யெங்குந்
தாஞ்சால வாழ்நா டளிரீனுந் தகைய துண்டு
பாஞ்சால மென்று பலரும் புகழ் [2]பார்த்தி நாடே.

(இ - ள்.) "திணையின் அணிதங்கி எங்கும்" என்பது - மருத நிலத்துக் கோதப்பட்ட வெல்லா வவயவமுமுடைத் தென்றவாறு.

"தாம் சால வாழ்நாள் தளிரீனும் தகையதுண்டு" என்பது - மூப்புப் புக்காரும் அந்நாட்டிற் புகில் இளகுவரென்றவாறு. (க)

11 வாடா வளத்தான் மலர்ஞால மதிப்பின் மிக்க
நாடாவ திஃதா மதனன்னலஞ் சொன்ன லத்தாற்
கூடா தெனினுஞ் சிலகூறலும் வேண்டு மன்றே
[3] பாடா விருந்தார் பரிவஞ்சும் படிய தன்றே.

(இ - ள்.) "பாடா விருந்தார் பரிவஞ்சும் படியது" என்பது - புகழாவிருந்தார் முற்றப் புகழ்கில்லேமென றஞ்சுவ தென்றவாறு. (உ)

வேறு

12 வருபுனலன வளவயலிடை மறிவனவின வாளை
மருவினியன மகிழ்தகையன மலர்சிறையன நாரை
கருவரியன கடுநடையன கனைகுரலன கம்புள்
திருவுருவின தெரிகதிரின திசைதிசைதொறு செந்நெல்.

(இ - ள்.) கம்புள் - கானங்கோழி. திருவுருவின - பொன்னிறத்தன. (ங)

13 பணைநிலையன கமுகொடுபடு பழமுதிர்வன தெங்க
மிணைநிலையன சுளைகனியிவை யினியனபல வாழை
மணனயர்வன மனையயலன மதுவிரிமணி நீலந்
திணிநிலையன திரளரையன தெரிமலரன மருதம்.

(இ - ள்.) பல வாழை - பலாவும், வாழையும். (ச)

---

1 எங்கும் - பாடப்படும். 'எங்கு கம்பலத்தின்னிசை' சீவக. 1197.
2 பார்த்தி நாடு - பாத்திய நாடு; கோசலத்துக்கு மேற்கே யிருப்பது.
3 புகழ்கின்றார்; தொல் - (சேனா) வினை - 5. 'உண்ணா விருந்தனம்.'

14 கரைதழுவிய கழிமடலின கடிகமழ்வன கைதை
புரைதழுவிய பொதியவிழ்வன பொன்மலர்வன புன்னை
விரைதழுவிய விழைதகையன வெறிமலர்விரி ஞாழல்
நிரைதழுவிய நெறிகழியிடை [1]நிகரலரன நெய்தல். (௬)

15 குருவுடையன கொடிமிடைவொடு குலைவிரிவன கோடல்
தருசுடரன தளவயலின தகைமலரன தோன்றி
யருகுடையன வணியுருவின வயலனவலர் காயா
முருகுடையன முகைவிரிவன முறியலர்வன முல்லை. (௫)

16 நனைசினையன நகுவிரையன நலனுடையன நாகம்
[2] வினையுடையன பொழுதிவையெனை விரிவனகணி வேங்கை
கனைசுடர்விடு கதிர்மணியறை களனயர்வன காந்த
ளினியனபல சுனையயலன விறுவரையன குறிஞ்சி. (௭)

வேறு

17 ஆடலொடு பாடலவை தாமறுத லின்றிக்
கேடில்புக ழாரவைகள் கண்டுமிசை கேட்டு
மூடலொடு கூடலுணர் வார்கள்புணர் வாராய்ச்
சேடரொடு சேடியருஞ் செல்வமிக நல்கி. (அ)

18 தானமொடு சீலமவை தாங்கிநல வோங்கி
மானமொடு மாயமில ராயமனை யாருங்
கானமொடு கல்லடரு ளில்லிடரு நீங்கி
ஞானமொடு செய்வினைக ளையமுயல் வாரும். (௯)

19 அந்தணரு மல்லவரு மாகியுட னைய
மந்தமறு நால்வருண மாட்சியின ராகித்
தந்தநெறி யிற்றிரித றானுமில ராகி
நந்திமிசை சேறலுடை நன்மையது நாடே. (௧௦)

20 ஞாலமறி நன்மையுடை நாடதென லானு
மாலுமழை மூன்றுமுடை மாதமென லானுங்
காலமவை தாங்கடுமை காண்பருமை யானும்
பாலைநில மொன்றுமவ ணின்மை பழுதன்றே. (௧௧)

---

1 நிகர் - ஒளி; 'நீர்வார் நிகர்மலர்' அகநா. 11.

2 வினை யுடையன பொழுது - தினைகொய்தற் குரிய காலம்; வேங்கை மலர்ந்தால் தினை கொய்தல் வழக்கு. 'பைம்புதல் வேங்கையு மொள்ளிணர் விரிந்தன' அகநா.

அரசன் சிறப்பு

வேறு

21 இன்ன தன்மையி னாடினி தாளுமம்
மன்ன வன்னவன் யாரெனில் வானிடைச்
சொன்ன நீர்மைச் சுரேந்திரன் போன்றிவட்
டன்ன னாரில் சமுத்திர சாரனே. (கஉ)

22 ஆற்ற லாலரி மாவவ னாணையாற்
கூற்ற மேயெனக் கூறலு மாங்குடி
போற்ற றுயனை யான்பொருந் தார்கண்மேற்
சீற்றத் தாற்றெறு தீத்திர ளேயனான். (கரு)

நகரச் சிறப்பு

23 தீய தீரத திருவிளை யாடிய
தேயங் காவல னாய்த்திசை யாவினு
மீய நீண்டகை யேந்த னகர் [1]திசை
போய [2]புண்ட வருத்தன மென்பதே. (கச)

வேறு

24 வளர்கெழு நெடுமதில் வாயில் யாவையு
முளம்புக விழுங்கியிட் டுமிழ்வ வொத்துமேல்
விளங்கிவெண் மதிசெலல் விலக்கி நீள்விசும்
பளந்ததன் றுணைமையு மறிவ தொத்தவே. (கரு)

25 விரைசெல விவுளியும் வேழ வீட்டமு
நிரைசெலற் கொடிஞ்சிநன் னேமி யூர்தியு
மாசுடைப் பெருங்கடை நெருங்கு மார்கலி
திரைபொரு கடலொலி யன்ன செம்மற்றே. (கசா)

26 அகிற்புகை யளாவிய மணிகொள் வீதியிற்
றகிற்கொடித் தொகுதியுந் தூய சுண்ணமு
முகிற்றலைக் கலவிவான் மூடி மாநகர்
பகற்கிடை கொடாததோர் பான்மை மிக்கதே. (கஎ)

---

1 ‘இசையாற் றிசைபோய துண்டே’ சீவக. நாம. 2.
2 புண்டவருத்தனம் - புண்டரவர்த்தனம்.

வேறு

27 ஆங்க மாநக ரணைந்தது பலாலைய மென்னும்
பேங்கொள் போதவ் வூரது பிணம்படு பெருங்கா
டோங்கு கம்பலை யிரவினும் பகலினு மிகலி
யோங்கு நீர்வையத் தோசையிற் போயதொன் றுளதே. (கஅ)

28 விண்டு நீண்டன வேய்களும் வாகையும் விரவி
யிண்டு மீங்கையு மிருள்பட மிடைந்தவற் றிடையே
குண்டு கண்ணின பேய்களுங் கூகையுங் குழறிக்
கண்ட மாந்தர்தம் மனங்களைக் [1]கலமலக் குறுக்கும்

கலமலக் குறுக்கும் - வெருவப்பண்ணும். (க௯)

29 ஈமத் தூமமு மெரியினு மிருளொடு விளக்கா
வூமைக் கூகையு மோரியு முறழுறழ் கதிக்கும்
யாமத் தீண்டிவந் தாண்டலை மாண்பில வழைக்குந்
தீமைக் கேயிட னாயதோர் செம்மலை யுடைத்தே.

உறழுறழ் - மாறிமாறி. ஆண்டலை - [2]ஆண்டலைப்புள். அழைக்கும் - கூவும்.

30 வெள்ளின் மாலையும் விரிந்தவெண் டலைகளுங் கரிந்த
கொள்ளி மாலையுங் கொடிபடு கூறையு மகலும்
பள்ளி மாறிய பாடையு மெலும்புமே பரந்து
கள்ளி யாரிடைக் கலந்ததோர் தோற்றமுங் கடிதே.

வெள்ளின்மாலை - பாடையிற் கட்டின மாலை. கொள்ளிமாலை - கொள்ளி யொழுக்கு. (உக)

31 காக்கை யார்ப்பன கழுதுதங் கிளையொடு கதறித்
தூக்க ளீர்ப்பன தொடர்ந்தபல் பிணங்களுந் தூங்கச்
சேக்கை கொள்வன செஞ்செவி யெருவையு மருவி
யாக்கை கொண்டவர்க் கணைதலுக் கரிதது பெரிதும்.

கழுது - பேய். தூக்கள் - மாமிச பிண்டம். எருவை - கழுகு. (உஉ)

32 கோளி யாலமுங் கோழரை மரங்களுங் குழுமித்
தூளி யார்த்தெழு சுடலையு முடலமுந் துவன்றி

---

1 'கலமலக் கிட்டுத் திரியும் கணபதி யென்னுங் களிறு' திருநா. தே.

2 ஆண்மகனது தலைபோன்ற வடிவமுள்ள ஒருவகைப் பறவை; 'ஊண் டலைதுற்றிய வாண்டலை' மணிமே - சக்கர. 77.

மீளி யாக்கைய தாக்கியுண் பேய்க்கண மிகைசூழ்
கூளி தாய்க்கென வாக்கிய கோட்டமொன் றுளதே.

கோளியாலம் - கோட்புக்கஆல். கோழுரை - கொழுவிய வரையுள்ள அரசு. மீளி - வலி. கூளிதாய் - ஹடாரி - (படாரி) ; பிடாரி. (உரு)

33 இறைவி கோட்டத்து ளீரிரு திங்கள தகவை
யுறையு ளாகவவ் வுறையருங் காட்டகத் துறைவான்
பொறையு மாற்றலும் பூமியு மேருவு மனையான்
சிறைசெய் சிந்தைய னந்தமில் பொருள்களைத் தெரிந்தான்.

சிறைசெய் சிந்தை - தியானத்தோடு கூடிய சிந்தை- (உச)

34 அத்தி காயங்க ளளவைக ளாலளந் தறிவான்
குத்தி யாதிய குணங்களிற் பெரியவ னரிய
பத்தின் மேலிரு தவதனிற் பவத்தொட ரறுக்கும்
முத்தி யான்முனிச் சந்திர னெனும்பெயர் முனிவன்.

"அத்திகாய.........அறிவா" னென்பது - பஞ்சாஸ்தி காயங்களை லௌகீகமும், லோகோத்தரமுமாகிய பிரமாணங்களால் நிச்சயித்தான். குத்தியாதி - குப்தி, சமிதி முதலாயின. பத்தின்மேலிரு தவம் - பாஹ்யதபஸ்ஸு சு, அப்யந்தரதபஸ்ஸு சு. பவத்தொடர் - ஸம்ஸாரம். (உரு)

35 அனறக் கோட்டத்து ளறிவிலா மறிதலை யறுப்பான்
சென்றத் தெய்வதைக் கெனச்சிலர் சிறப்பயர் பொழுதின்
நின்றக் கோண்மின மெனச்சொல்லி நெறியறி வுறுவோ
னொன்றற் பல்வகை யுயிர்க்கொலை யுரைமின மெனவே.

நினறக் கோண்மின - நில்லுங்கோள். (உசு)

வேறு

36 பண்டிநின்ற பணைத்தோளி பாலற்பெ ருமையைக்
கண்டியாமிக் கணமோடி தன்பாற்சொன் னேமாக
வுண்டதாயிற் றேர்குழவி யென்னவுவப் பித்தற்குக்
கொண்டுவந்தே மறியறுக்க வென்றார் கொலையாளர். (உஎ)

37 ஊனுடம் போவுயிரோ வுறுகுழவி யாத
றேனொடுங்குங் குழலாட்குத் தேவர்மன் னுந்தந்த
தானுடம் பென்னி லுதிரமா முயிரென்னின்
மானிடமாம் வினைமேலைச் செய்தன்றே வந்ததென்றான். (உஅ)

38 ஏறியானை யிருங்கலைக ணோர்ந்தா ரவையிவையென்
றாறங்கி யுருவுருசெய் தாலுமுவந் தொழிபவான்

மாறுகோ ளிலைமண்ணான் மறியுருசெய் தீந்தக்காற்
பாறினீர்க் கும்மவர்க்கும் பழிபாவ மொன்றிலையே. (௨௯)

வேறு

39 கொன்ற வன்னே கொடியனென வுலகங் கூறு மதனாலு
மொன்ற நூலா ருரைகளோ டொப்ப முடியு மதனாலு
மின்றி நின்று மிதுவொழிதி ராயி னுங்கட் கிருமைக்கு
நன்றி தென்றான் வெந்நரகம் புகுதல் விலக்கு நாவினான். (௩௦)

40 கோறல் பொய்த்தல் கொடுங்களவு நீக்கிப் பிறர்மனைகண் மேற்
சேறலின்றிச் செழும்பொருண் மேற் சென்ற சிந்தை வேட்கையினை
யாறு கிற்பி னமருலக நுங்கட் கடிய தாமென்றான்
நீறு மோடு நிழன்மணியும் பொன்னு நிகரா நோக்குவான். ()

41 ஏத்து தற்கேற் றானிரங்கி யின்னவைசொல் லக்கேட்டுப்
[1] பாத்தி யோயெம் பழவினையும் பாறுகென்று பணிந்துதாம்
யாத்துநின்றவம் மறியு மறமு முடனே கொண்டுபோய்க்
காத்து மென்றார் கருவினையு ணீங்கு நல்ல கருத்தினார். (௩௨)

42 ஆய மெல்லா மதுசொல்லிப் போக வவனே வாழ்கின்ற
பேயுங் கூடிப் பெரிதுமகி சூழ்ந்து தம்பெற் றிசொல்லி
னாயு மாக்க ருத்துமில னாவ னிவனங் கட்கென்னிற்
றீயுமன்னென் றேற்றகரு மையாலெனுஞ்சிந் தையிலவாய்.

ஆயம் - மனுஷ்யர் தொகுதி. (௩௩)

வேறு

43 நிரந்து வெங்கதி ரெழுதலி னிற்றலை யிலதாய்க்
கரந்த காரிருள் போற்கணங் காண்டலுக் கரிதாய்ப்
பரந்த நாம்பல நாடுகள் பாடிக ணாடி
யிரந்தோர் வன்றெய்வங் கொணர்ந்திவற் கடிதுமென் றெண்ணி.

44 ஆசு மிங்கிருந் தினியென்னை யெழுகவென் றயல
காசி நாட்டினுஞ் சேடிய நாட்டினுங் காறு
தேசந் தாம்பல திரியவத் தென்றிசை நீல
கேசி மாதெய்வந் தலைப்பட்டுக் கிளர்ந்தின்ன வுரைக்கும்.

தென்றிசை நீலகேசி - பழையனூர் நீலகேசி. (௩௫)

1 பாத்தியன் - முனிவனை; 'பகையறு பாத்தியன் பாதம் பணிந்து' மணிமே - மந்திர. 35.

45 வலிசெய் தெம்பிடம் புகுந்தடு மடையொடு முடைசேர்
பலியு மூட்டுதல் பாவமீ தெனப்பலர்க் குரைத்துக்
கலிகொள் காடுதன் காற்பொடி யாகவுங் கருதா
னலைசெய் தானெனை யாமுனக் கபயமென் றழுத. (௫௬)

46 அழுவ தென்செய வருந்தவம் வலித்தவ னிருந்து
பொழுது போக்குதல் புரிந்தனன் பொருத்தமஃ துடைத்தே
கழுகு தாமுணக் காட்டுவ னெனக்கைகள் புடையா
வெழுக வென்றுசென் றிடுபிணப் [1]பறந்தலை யிருந்தாள். (௫௭)

47 இருட் டிருட்டென நடந்துசென் றெழுந்தெழுந் திருக்கும்
வெருட்ட லன்னினை விழுங்குவ னெனத்தன்னை வியக்கு
மருட்டி றம்மில னறியினி யருவரை நெடுங்கோட்
டுருட்டு வேனென வுயர்தவத் தவன்முன்னை யுரைக்கும். (௫௮)

48 சீல நல்லன சினவரன் றிருமொழி தெளிந்தான்
கால மூன்றினுங் கடையில்பல் பொருளுணர் வுடையான்
மேலு மின்னபல் வியந்தரம் வெருட்டுத லறிவான்
நீல கேசிதன் னெறியின்மை யிதுவென நினைந்தான். (௫௯)

49 வெருட்டு மாகிலும் வெருட்டுக விகுர்வணை களிறுற்
றெருட்டு வேனிவ டிறனின்மை சிறிதிடைப் படலும்
பொருட்டி றங்களைப் புலமையிற் புனைநதுரை பெறுமே
லருட்டி றந்நல வறநெறி பெறுதலு மறிந்தான். (௪0)

50 மாக மேயுற மலையன்ன சிலையொடு சிலையா
மேக மேயென விசும்பிடை வெடிபட விடியா
நாக மேயென நாவினை நீட்டுவ காட்டாப்
பாக மேயெனப் பலவெனச் சிலவென வுலவும்.

மாகம் - ஆகாயம். சிலையா - ஓசைபடக் கத்தி. பாகமே யென - சரீரத்தொரு பாதியென. (௪௧)

51 இலங்கு நீளெயிற் றிடையிடை யழலெழச் சிரியாக்
கலங்கு மார்ப்பொடு கார்ப்படு மழையெனத் தெழியாப்
பிலங்கண் டன்னதன் பெருமுழை வாய்திறந் தழையா
மலங்க நின்றுதன் மடனெடு மயிர்கையிட் டுயிர்க்கும்.

மலங்கநின்று - சாய்ந்து வீழ்வார் போல நின்று. மடனெ......டுயிர்க்கும் - பனைமடல் போலுங் கை வாயுளிட்டு உச்சுவசிக்கும். (௪௨)

1 பறந்தலை - சுடுகாடு. 'ஓங்கிரும் பறந்தலை' மணிமே - சக்கர. 96.

52 பொங்கு பூமியுட் பொடிபட வடியிணை புடையாப்
பங்க மேசெய்து [1]படபட வயிறடித் திறுகி
யங்கி போலவீழ்ந் தலறிநின் றுலறியங் காக்கு
மெங்குந் தானென வெரிகொள்ளி வளையெனத் திரியும்.

உலறி - வருத்தி. (௪௩)

53 கல்வி ஞற்கடுங் கனலினுங் கடுகென வெடிக்கும்
வில்லின் வாய்ப்பெய்து விளங்குவெண் பகழிகள் விடுக்கும்
மல்வி ஞற்சென்று மறித்திடு வேனென நெறிக்கும்
பல்வி ஞற்பல பிணங்களி னிணங்களைப் பகிரும்.

வெடிக்கும் - எறியும். நெறிக்கும் - நோக்கும். பகிரும் - கிழிக்கும். (௪௪)

54 ஓடு முட்குடை யுருவுகொண் டருவென வொளிக்கும்
பாடு பாணியிற் பலபல கலகல வொலியா
வாடு நாடக மரும்பசி களைகென விரும்பி
யூடு போவனென் றுரைத்துரைத் துள்ளஞ்செய் தொழியும்.

பலபல - பலகால். கலகல - அனுகரணம். ஊடு போவனென்று - மார்பினுட் புக்கு முதுகாற் புறப்படுவேனென்று சொல்லி. உள்ளஞ் செய்து - நினைவு தோன்ற நின்று. (௪௫)

55 குஞ்ச ரம்பெருங் கொடுவரி கடுவிடை கொலைசூ
ழஞ்சு தன்மைய வடலரி யெனவின்ன பிறவும்
வெஞ்சி னம்பெரி துடையன வினைவயினும் வெருளான்
றஞ்ச மன்றிவன் றவநிறை சுடுமெனத் தவிர்ந்தாள்.

தஞ்சமன்று - எளிதன்று. (௪௬)

56 அச்ச மேயுறுத் தழிக்குவன் றவமென வறியேன்
விச்சை வேறிலன் விழுக்குண முடையனிவ் விறலோ
னிச்சை யாலன்றி யிவன்முன்னை நிலையெனக் கரிதா
நச்சு மெய்யென நடுங்குமெ னுடம்பென வொடுங்கி. (௪௭)

57 ஆற்றல் சான்றவ னருந்தவ வழலிலை யடுமான்
மாற்று மாறென்கொ லெனநனி மனத்தினு ணினையாச்
சீற்றந் தீர்ந்தென்செய் கருவினை தணிகெனப் பணிந்தாள்
கூற்றம் போல்வதோர் கொடுமையை யுடையவள் குறைந்தே.

என்செய் கருவினை - என்னாற் செய்யப்பட்ட பாவவினை. (௪௮)

---

1 'கலகலகூஉம்' நாலடியார்; ஒப்பிடுக.

58 சிந்தித் தாளிது செறியெயிற் றரிவைய துருவாய்ப்
பந்தித் தாகிய பழவினை கெடுகெனப் படிற்றால்
வந்தித் தியான்கொண்ட வடிவினின் மனநிறை யழித்தா
னொந்தித் தீநிகர் நோன்புகை விடுமிவ னெனவே. (௪௯)

59 யாம நீங்கலு மரசன்ற னொருமக ளுரைசால்
காம லேகைதன் னுருவொடு திருவெனத் தோன்றித்
தாமஞ் சாந்துதண் மலரின்ன பலகொண்டு துணைசால்
சேமங் காவல சேவடி போற்றெனச் சென்றாள். (௫௦)

60 வணங்கி வந்திடம் வலங்கொண்டு வழிபடு பொழுதிற்
கணங்க டாம்பல கடன்சொல்லிக் கலந்தெடுத் தேத்தித்
துணங்கை யாடத்தன் றுகிலிடை மேகலை துளங்க
வணங்கு மெய்யவ ளருந்தவ னுழைவர நினைந்தாள். (௫௧)

61 காவ லாளருங் கடையிறந் திவண்வர வொழிக
ஏவ லாளரு மிதற்கெய்து மியல்குறை முயல்க
கூவி யான்குறை யுளதெனக் குறுகுமின் னமரென்
றேவில் பல்புக ழுறுதவ னறியநின் றுரைக்கும். (௫௨)

62 ஆண்டைக் கோட்டத்தை யணைந்ததோ ரகலிலை யால
மாணடைக் காயதோர் மாமுத லிருந்தமா தவனைக்
காண்டக் காயென்செய் கருவினை தணிக்கெனப் பணிந்தாள்
வேண்டிக் கொண்டவவ் வியத்தகு விளங்குரு வுடையாள்.

என செய்கருவினை - என்னாற் செய்யப்பட்ட பாபவினை. (௫௩)

வேறு

63 வேண்டிய வுருவுத னாலும் வேட்கைசெய் யுருவத னாலுங்
காண்டகு மடவா ருருவங் காமுறு வதுநனி தாங்கி
யீண்டிய மிகுகுணத் திறைவ னியல்பினை யெனையது நினையா
நீண்டதோர் கொடியயற் கொடிபோ னிறைதவ வருளென நின்றாள்.

64 உடம்பொடு முயிரிடை மிடைந்த வொற்றுமை வேற்றுமை விகற்பிற்
றொடர்ந்தபல் வினைகளைத் துணிக்குஞ் சுதநெறி முறைமையு மறிவான்
படர்ந்ததன் யோகினை நிறுவிப் பணிந்தவட் காசிடை மொழிந்தா
னிடம்பக மகளிவள் பெரிது மிராசபுத் திரியல ளெனவே.

இடம்பகமகள் - பேய்மகள். (௫௫)

65 என்னை யீண்டைக்கு வரவென் றருந்தவன் வினவலு மெழிலார்
பொன்னனாள் புடைபெயர்த் திட்ட பொலங்கல மணங்கலக்குவபோன்
மின்னொளி யோடுற மிழற்ற மிழற்றுவகிளியென மொழிந்தாள்
முன்னநான் பரவிய வரங்கண் முடிகுறை கொடுப்பதற் கெனவே.

முடிகுறை - குறை முடித்தற்குக் கொடுக்கும் பிரார்த்தனை. (௫௬)

66 யாது நீகொண்ட வரமென் றருந்தவ னியல்பினின் வினவ
வேதினாட் டிறைபெயங்க ளிறைமே வியல்பின்றி யெழலொழி கெனவே
போதுசாந் தவியொடு புகையும் பொருந்திய பொருந்தெய்வக்கென லு
மோதினா னியிது வாயி னுரையமு கீதென மொழிந்தான். (௫௭)

67 தோடுகொண் டொருசெவி விளங்கத் துளங்குவ மகரமொன் றுடப்
பாடுவண் டொடுசுரும் பரற்றப் பலகலம் வயிரவில் வீச
வாடுகொம் பனையவ ளுரைக்கு மச்சமோ பெரிதுடைத் தடிகள்
காடுகண் டாற்பிறர்க் கறியேன் கவற்றுவ தொக்குமீ தெனக்கே.

68 மணிநகு நெடுமுடி மறவேன் மன்னவன் மகளெனின் மடவா
யணிநகை யாயமோ டாடி யரும்பெறற் சுற்றமோ டிருப்பாய்
பிணிமிகு பேய்வன மிதனுட் பேதுற லொருதலை பிறவோ
துணிவொடு துறந்தவர்க் கல்லாற் றுன்னுதற் கரிதிது பிறர்க்கே.

பிற, ஓ என்பன - இடைச் சொற்கள். (௫௯)

69 வேணுவோ டினையன பிறவும் வியப்புறு பெருவனம் வினவிற்
பேணுதற் கரிதிது பெரிதும் பிணிதரு பேய்வன மெனவே
வாணுதன் மயிர்குளித் துரைக்கும் மாதவத் தடிகளென் றூனுங்
காணுதற் கரியன வுருவங் கண்டறி வனகளு முளவோ.

வேணு - மூங்கில். (௬௦)

70 புக்கிருந் தொருமனை யுறைவார்போவதும் வருவதுங் கண்டான்
மக்களுந் தாயருந் தம்முள் மருள்வதும் வெருள்வது முளதோ
மிக்கபல் கதிகளு ளுயிரின் மெய்ம்மையு முணர்ந்தவர்க் கரிதே
யொக்குமற் றவையுள வேனு முரைப்பது பொருத்தமின் றெமக்கே.

71 சந்திர முனிவர னுரைப்பத் தளிரியல் சாவுகள் சாரா
மந்திர முளதெனி னடிகள் மனத்தொடு பணிமின மெனவே
யந்தரத் தவர்களும் வணங்கு மருந்தவ னவையுனை யடையா
விந்திரன் வேண்டினும் பேய்க ளென்னமற் றிலங்கிழை மடவோள்

சந்திர முனிவரன் - முனிசந்திர பட்டாரகன். சாவு - பேய். (௬௨)

72 துப்படு துவரிதழ் துடிக்குந் துகிலிடை யகல்கு றுளக்குஞ்
செப்படு வனமுலை செறிக்குஞ் சிதரரி மழைக்கணுஞ் சிறைக்கு
மொப்படு துடியிடை யொசிக்கு முவ்வுறு மதிமுக முழற்று
மிப்படி யவளிவை செயலு மிவையெனை யெமக்கென வுரைத்தான்.

கண்ணுஞ் சிறைக்கும் - கண்சுழல விழிக்கும். (௬௩)

73 காதின கனகப்பைந் தோடுங் கைவெள் வளைகளுங் கழலத்
தாதின வினமலர் பலவுந தலையன நிலமிசை யுதிரப்
போதன புணரரி நெடுங்கண் புனல்வரப் பூந்துகிற் புடையா
வேதனை பெரிதுடைத் தடிகள் விளிகவிப் பிறப்பென வுரைத்தாள்.

74 பிறவியும் பிறவியுட் பிறக்கும் பிணியுமப் பிணியினைத் துணிக்கும்
மறவியின் மருந்துமம் மருந்தின் மாட்சியுங் கேட்குறின் மடவா
யறவிய மனத்தினை யாகி யலங்கழித் தொழிலொழிந் தடங்கி
யுறவினை யோம்பினை யிருவென் றுயர்தவ னுரைத்தலு மிருந்தாள்.

அறவியமனம் - தர்மத்தோடு பொருந்திய மனம். அலங்கழித் தொழில் - அலவலைத் தொழில். உறவி - பிராணி. (௬௫)

வேறு

75 நாற்கதி யுள்ள நரகரை நாஞ்சொல்லின் மூன்றுவகைக்
காற்று வலையங்க ளேநது நிரையக் கதிநிலநதா
மேற்ற நிகோதத்தி னிம்ப ரிருளி னிருளிருண்மே
லாற்றப் புகையள றார்மணற் கூர்ம்பர லாய்மணியே.

ஏற்ற [1]நிகோதத்தி னிம்பர் - கீழ்தொடங்கி மேலேயேற நிகோதத்திற்கிப் பால். இருளினி......மணியே - தமஸ்தமப் பிரபை முதலாக ரத்னப்பிரபையிறுதி யாக [2]வேழுநரக படலங்கள் சொன்னவாறு. (௬௬)

76 ஏழா யவைவிரிந் தெண்பத்து நான்குநூ றாயிரமாம
போழா மவற்றப் புரையின் விகற்பமும பொற்றொடியாய்
கீழா ரலிகண் முழுச்செவி கிண்ணர்க ளெண்ணிகந்த
ஊழாம் பிறப்பு முவ்வாதமல் லாருரு வொப்பினரே. (௬௭)

நாற்பத்தொன்பது புரையுள்ளு மெண்பத்துநான்கு நூறாயிரம் ஆவாசங்களுள வென்றவாறு. கீழார் - ஏழா நரகத்தார். கிண்ணர் - கிர்ஷ்ணவர்ணத்தார்.

1 நிகோதம் - ஏழா நரகத்திற்கும் கீழே இருககும் நரகலோகம்.

2 ஏழு நரகங்களும் கீழ் இருந்து தமத்தமப் பிரபை, தமப்பிரபை, தூமப் பிரபை, பங்கப்பிரபை, வாலுகாப்பிரபை, சர்க்கராப்பிரபை, ரத்னப்பிரபை எனப் பெயர் பெறும்.

77 விலங்கின் வகையும் விரிவன யான்சொல்ல வேண்டுதியே
லலங்கலம் பூணா யிருவகை யாமவை யென்கோ லென்னின்
நிலங்களி னிற்பவுஞ் செல்பவு மாமென நிற்பனதா
மிலம்பட லின்றியிவ் வையகத் தைந்தா யியன்றனவே.

[1]நிற்பவுஞ் செல்பவும் - ஸ்தாவரமும், ஜங்கமமும். இலம்படலின்றி - [2]நாளிகையும், [3]பாஹ்யமுமாகிய லோகத் தெவ்வழியுமுளதா யென்றவாறு. (௬௮)

78 இயங்கு வனவு மிருபொறி யையறி வெல்லையவாய்
மயங்கியிம் மத்திம நல்லுல கத்தன மற்றிவற்று
ளயம்படு நாவின மூக்கில நந்து முரண்முதலா
வயங்கியங் கோடிய [4]வாயிரண் டாய வறிவினவே.

முரள் - சிப்பி. (௬௯)

79 உண்ணி முகுட்டை யெறும்பெறி தேண்முத லாவுடைய
வெண்ணில்பல் கோடிய வாயவ் விரண்டொடு மூக்குடைய
கண்ணிய [5]மூவறி வாமவை பெற்றுற் கருணமிலா
நண்ணிய வண்டொடு தேனீ யனையவு [6]நாலறிவே.

கருணம் - செவி. (௭௦)

80 இறப்பப்பல் காலின வெட்டி னிரண்டிரண் டேயிழிந்த
பறப்ப நடப்ப தவழ்வன வூர்வன பற்பலவாச்
சிறப்புடை யிந்திய [7]மைந்தெ்தன வந்த செவியுடைய
மறப்பில் கடலொடு தீவினு மல்கிய பல்விலங்கே.

எட்டுக்காலுடையன - வருடை. ஆறு காலுடையன - கழிப்பாம்பு. (௭௧)

81 வெப்பமுந் தட்பமு மிக்குவிரவிய யோனியவாய்ச்
செப்புவ செப்பில செய்கைக ளாற்றம செய்வினையைத்
துப்பன போர்த்தும் பொடித்தும் பொரித்துமுன் றோன்றவன
வொப்பவு மொப்பி லுடம்புடம் பேகொண் டுழல்வனவும்.

---

1 ஓரறிவின ; "புலவு மானு மோரறி வினவே, பிறவு முளவே யக்கிளைப் பிறப்பே" தொல் - பொரு - மர. 28.

2 நாளிகை - த்ரஸ நாளிகை. 3 பாஹ்யம் - வெளி.

4 "நந்து முரளு மீரறி வினவே" தொல் - பொரு - மர. 29.

5 "சிதலு மெறும்பு மூவறி வினவே" ஷை 30.

6 "நண்டுந் தும்பியு நான்கறி வினவே" ஷை 31.

7 "மாவு மாக்களு மையறி வினவே" ஷை 32.

"வெப்பமு......யவாய்" என்பது - உபய யோனி சொன்னவாறு. செப்புவ செப்பில வென்பது - பேசும் விலங்கும், பேசாவிலங்கும்; பேசும் விலங்காவன - சொற்கற்றுப் பேசுங் கிளி முதலாயின. போர்த்தல் - மாப்போர்வை. பொடித்தல் - [1]ஸம்மூர்ச்சனை. பொரிப்பன - முட்டை. (எஉ)

82 நல்லவர் தீயவர் திப்பிய ரொப்பில் குமானுயரோ
டல்லவ ருள்ளுறுத் தாடவ ரைவரு ளாதியினோர்
சொல்லுக தன்மையென் பாயெனிற் சொல்லுவன் பல்வகையாற்
புல்லிய போகப் பெருநிலந் தன்னைப் பொருந்தினரே.

நல்லவ.........ரைவருள் - சுமனுஷ்யர், துர்மனுஷ்யர், திவ்யமனுஷ்யர், குமனுஷ்யர், பிராகிருதி மனுஷ்யர் என ஐந்து வகையர். (எங)

83 தீமா னுயர்திறந் தேற்றிடிற் றீவின் சிறுநிலத்தார்
கோமான் முதலார் குணங்களிற் குன்றிய குற்றத்தராய்த்
தாமாம் பெரிய தவந்தலை நிற்பினுந் தன்மைபெறு
ராமான் மடப்பிணை யன்னமென் னோக்கி யவர்திறமே.

சிறுநிலம் - மிலேச்ச கண்டங்கள். கோமான்......குற்றத்தர் - க்ஷத்திரியர் முதலாயுள்ள எல்லா வர்ணத்துள்ளாரும் தர்மானுஷ்டானம்பண்ணார். தாமாம்... பெறார் - மகாதபசுக்களைப் பண்ணில் முக்தராகார் (எச)

84 திப்பிய ரென்னப் படுபவர் தீர்த்தந் திறப்பவரு
மப்பிய புண்ணியத் தாழிய ராழிய ரையவரும்
வெப்பிய வான்செலவ் விஞ்சைய ரெஞ்சலில் வெள்ளியரும்
பப்பிய ரேயவர் பான்மை வினவினும் பைந்தொடியே. (எரு)

85 கோலமி னோன்றற் குமானுயர் தம்மையுங் கூறுவன்கேள்
வாலமுங் கோடும் வளைபல்லும் பெற்ற வடிவினராய்ச்
சீலமுங் காட்சியுந் தீண்டல ரந்தரத் தீவினுள்ளார்
நீலமும் வேலுங் கயலு நிகர்த்த நெடுங்கண்ணினாய். (எசு)

86 மானுய ரென்னப் படுபவர் தாமா விதையமென்னுங்
கானுயர் சோலைக் கரும நிலத்தார் கருவினைபோய்த்
தானுய ரின்பந் தவத்தாற் றலைப்படுந் தன்மையினோர்
வானுயர் தோன்றல் வளர்பிறை யேசிய வாணுதலாய்.

(இ - ள்.) மனுஷ்யரென்று சொல்லப் படுவார், பெரிய விதேக மென்னு நாமத்தினையும், நறு நாற்ற முடைத்தாயுயர்ந்த பொழிலினையு முடைய கர்ம பூமி

1 ஸம்மூர்ச்சனை - மூன்று வகைப் பிறப்புக்களில் ஒன்று.

களில் [1]சரம தேகதாரிகள் ஒழியத் தர்மானுஷ்டானத்தாற் கர்மம் பண்ணுதற் குச் சக்தியுடையார்; ஆகாசத் துயர்ந்த தோற்றத்தையுடைய வளர் பிறையை யேசிய வொளியுடைய நுதலா யென்றவாறு.

மானுய ரென்னப் படுவாரிவரெனவே, பரதைராவதங்கள் கர்ம பூமியான காலத்து, மனுஷ்யரும் மனுஷ்யரே யாவர், விதேகத்தார் போல நியதகர்ம பூமியிற் பிறந்திலரெனினு மென்பது. (௭௭)

87 தூமாண் பவணர் வியந்தரர் சோதிடர் கற்பருப்பால்
வேமா னியரென வைவரித் தேவர் விரித்துரைப்பிற்
றீமாண் குமரரோ டீரைவர் முன்னவ ரன்னவர்பின்
பூமாண் புனைகுழ லாய்க்கினிச் சொல்லற்பொல் லாதுகொல்லாம்.

பவணர், வியந்தரர், ஜோதிஷ்கர், கல்பவாசியர், கல்பாதீத ரெனத் தேவரை வகையர். உப்பால் வேமானிய ரென்றது - கல்பாதீதராகிய வைமானிகரை. தீமாண் குமரர் - அக்கினி குமாரர். (௭௮)

88 இன்குர லார்முத லாநும ரீரு விவருமெண்மர்
பொன்பிதிர்ந் தன்ன பொறிசுணங் காகத்துப் பூண்முலையா
யென்றனு மீரிமு தாரழ லுற்றுங் கினைபவளே
நின்றிறம் பின்னறி வாமறங் கேளென நேர்ந்தனளே.

“இன்குரலார்.........மெண்ம” ரென்றது - கின்னரர் முதலாகப் பிசாசங் களாகிய ரீங்களீறாக வியந்தரர் எண் வகையர் என்று நீலகேசியாரை [2]நிர்த் தேசித்தவாறு. (௭௯)

89 அந்தர வாட்கையர் சோதிடர் தாங்களு மைவகையர்
சந்திரர் சூரியர் கோளவர் நாளவ ரல்லவராய்
மந்தர மாமலை தன்னை வலமுறை சூழ்பவருஞ்
சிந்துபு நின்றுசெல் லாதே விளங்குந் திறலவரும். (௮௦)

90 ஆரண னச்சுதன் சோதம னந்தமு மாதியுமாய்ப்
பாரணை நல்ல பதினறு கற்பத் தவரவர்மே
லோரிணை ராயமும் மூன்றென்ப தைந்துக ளுள்ளுறைவோர்
வீரியர் வைமா னிகரெனக் கொண்ணீ விளங்கிழையாய்.

---

1 சரம தேகதாரிகள் - முத்திக்கு முன்னுள்ள கடைசி சரீரத்தை யுடை யவர்கள்.

2 நிர்த்தேசித்தல் - தெளிவித்தல்.

பாரணை - பாரித்தல். பாரணை நல்ல-நீராலே நன்றாகிய. ஓரிணராகிய மும்மூன்று - ஒரு கொத்தாகிய வொன்பது; இது [1]நவக்கிரைவேயகஞ் சொன்ன வாறு. ஒன்பது - [2]நவாணுதிசை. ஐந்து [3]பஞ்சாநுத்தரம். (அக)

வேறு

91 இப்படிப் பிற விபு
ளொப்பி றீய நாரகர்
துப்பரிய மா துயர்
செப்பு வாஞ் சிறி தினி. (அஉ)

92 ஈரி ருள்ளி னூர்கடம்
பேர ளவ்வைஞ் ஞூறுவி
லோரு மோச னையவை
யூரும் வேத னையரே.

ஈரிருளாவது - [4]தமஸ்தமப் பிரபை. பேரள...வில் - [5]உத்ஸேதம் ஐஞ்ஞூறு வில்; ஐஞ்ஞூறு யோஜனை யெழுந்து விழுவர். (அங)

93 காள மான மெய்கடாம்
வாள வாய்க ளாற்பல
நீள வாப வாயினும்
மீளு மேனி நீரினே.

நீரினே - நீர்க்கீற்றுப்போல. (அச)

94 மல்லவர் மறஞ் செய்துங
கொல்ல வாவ வல்லமெய்
பல்ல வாவு முள்ளன
சொல்ல வாவ வல்லவே.

மல்லவர் - வலியுடையவர். மறஞ்செய்து - [6](கொலைசெய்து). பல்லவா - பலவவர்கள். (அரு)

---

1 நவக்கிரைவே யகம் - அகமிந்திர தேவலோகத்தின் ஒரு பாகம்; விவரம் விசேடக் குறிப்பிற் காண்க.

2 நவாணுதிசை - அகமிந்திர தேவலோகத்தின் ஒரு பகுதி; விவரம் விசேடக் குறிப்பிற் காண்க.

3 பஞ்சாநுத்தரம் - விஜயா, வைஜயந்தா, ஜயந்தா, அபராஜிதா, சர்வார்த்த சித்தி என்பன. இவை நாவணு திசைகளுக்குமேல் இருப்பன.

4 தமஸ்தமப் பிரபை - ஏழாவது நரகம். 5 உத்ஸேதம் - உயரம்.

6 விடுபட்டதற்குச் சேர்க்கப்பட்டது.

95 பண்டை வேரி யர்கடாங்
கண்டுகண் கனல்க ளாய்
மண்டிமா மறஞ் செய்ப
வெண்ட வப்பல வுமே.

வேரியர்கள் - சத்துருக்கள். எண்டவப் பல - எண்ணிறந்த பல. (௮௬)

96 பேடி வேத னைபெரி
தோடி யூரு மாதலாற்
சேடி யாடு வன்மையிற்
கூடி யாவ தில்லையே.

பேடி வேதனை - நபுஞ்சக வேதனை. சேடியா......தில்லையே - பெண்ணு மாணுமன்மையிற் [1]பிரதீகாரமில்லை. (௮௭)

97 கொன்ற பாவ மென்றுழுன்
றின்ற பாவ மென்றுதீச்
சென்று வேவ வாயினு
ணின்று கூவ வாக்குவார். (௮௮)

98 உண்ண வாவ நீரெனக்
கண்ண வாவ வாபவர்
நண்ண லாவ வல்லதே
ரெண்ண லாவ தில்லையே.

கண்......பவர் - கண்ணவாவுமவர். (௮௯)

99 கரிவ கன்றி நின்றகாற்
பொரிவ பொங்கி வீழ்ந்தழைத்
தெரிவ வின்ன மாதுயர்
பரிபவரு மில்லை யே. (௯0)

100 அங்கு வெங் கனலினுட்
டங்கியுந் தலைத் தலை
பொங்கி யும்பு கைபுக
நுங்கியு நுகர்வ வே.

அங்கு - நரகத்துள். (௯௧)

1 பிரதீகாரம் - சேர்க்கை.

101 ஓச னைய பல்லுயிர்
வீவினை யுற வருங்
காய்சினக் கடு விடம்
பேசினார்க் கரு ணல. (௯௨)

102 சாதிவே தனை யவை
யாதி யாக வாறினு
மோதி ஞாண மல்லன
நீதியிற் சுருங்கு மே.

ஓதிஞாண மல்லன - [1]அவதிஞானமல்லாதன. (௯௩)

வேறு

103 நலங்க ளில்பி றவியு ணஞ்சுணா ரகர்கள்பின்
விலங்கின்வே தனைகளும் விரிக்கல்வேண் டும்மெனிற்
கலங்கியோன் றொன்றினைக் கண்டுகாற் றென்னப்போ
மலங்கினின் றும்மனம் மன்னுமஞ் சுங்களே. (௯௪)

வேறு

104 தண்ணென் மாம ழையினாற் றும ழிந்து ழல்பவும்
புண்ணி னால ழியமெய்ப் போரி டைப்பு குத்தவு
முண்ணல் கார ணத்தினா லோட்டி யிட்டொ றுக்கவு
மெண்ணில் பல்வ லையினு மிழக்கு மவ்வு யிர்களே. (௯௫)

105 வேத வாதி யர்கடம் வேள்வி வாய விட்டவும்
பூத தேவர் கட்கெனப் புல்லி யோர்கள் கொல்லவு
மோது நோய்ம ருந்தெனவ் வூட்டு தற்கு ரைப்பவுஞ்
சாத லால்வ ரும்மிடர் தாமெ னைப்ப லவுமே. (௯௬)

வேறு

106 நடுக்கமுறு நாற்கதியு ணாரர்கள்படுந் துன்ப
மெடுக்கிலவை தாமிரண்டு பாகினவு மாகு
மடக்கமிலர்க் காவனவு மன்றிப்பொது வென்றும்
வடுப்பிளவு வாட்பகழி வாட்டியவொண் கண்ணாய்.

இரண்டு [2]பாகினவுமா மென்னு மும்மையாலிரண்டின்றி அநேக பிரகாரமுமாம்; அவை வந்தவழிக் கண்டு கொள்க. (௯௭)

1 அவதிஞானம் - இறந்தகால எதிர்காலங்களிலும், தூரத்திலும் நடக்கும் சம்பவங்களையும் அறியும் அறிவு.

2 பாகு - பகுப்பு; வகை; முதனிலை திரிந்த தொழிற் பெயர்.

107 தீவினைசெய் வாயிலொடு செற்றமனக் குற்றம்
மாவினையி னும்வெகுளி மானமொடு மாய
மோவினையிற் பற்றவல மச்சமொடு மற்று
மாவனவெ லாமடக்க மில்லவர்த நோவே.

தீவினை செய்வாயில்-வேட்டை முதலியவாகிய பாவக்கிரியைகள் செய்வழியும் வெகுதுக்கமாம். (௯௮)

108 இழுக்கலுறு தீக்கதியி லுய்க்குமென வெண்ணார்
விழுக்குலங்கள் மாசுபடு மென்பதனை வேண்டார்
புழுக்குலங்க ளாணிறைத்த போர்வையென வோரா
ரழுக்குடம்பிற் கேகெடுவ ராடவர்க ளந்தோ. (௯௯)

வேறு

109 மதுவொன்றுங் கோதை மலரன்ன கண்ணாய்
பொதுவென்ற நோயும் புணர்ந்திரண்டு பாகா
மிதுவென் றிடையூ றிரண்டாய் விரியு
மதுவன்றி மெய்ப்பிணியு மூன்று யலரும். (௧௦௦)

110 பெடையூடு சாயற் பிணையன்ன நோக்கி
யிடையூ றிரண்டு மினியாவை யென்னி
னடையா வுயிரதுவு மல்லதுவு மன்ன
நடையாய் முதலதுவு நாற்பூத மாமே.

பெடை [1]யூடு சாயல் - மயிற்பெடை யொத்தசாயல். அடையாவுயிரது - அஜீவனைப்பற்றி வருவது ; அல்லது, ஜீவனைப்பற்றி வருவது. (௧௦௧)

111 பெருமழையு நீரும் பெரிதெறியுங் காற்றுங்
கருமலையுங் கல்லுங் கடுநவையு நஞ்சுஞ்
செருமலையும் பல்படையுஞ் செந்தீயும் வந்திங்
குருமிடியு மெல்லா முயிரல்ல வூறே. (௧௦௨)

112 செத்துவங்க டாக்கிச் செயிரின ணங்குதலும்
மக்கள்ப லவகையின் மன்னு [2]மலைகொலையுந்
துக்கஞ்செய் பல்விலங்கிற் றோன்று மிடையூறு
மொக்க விவைமூன்று முயிருடைய வூறே.

செத்துவங்கள் - பிசாசங்கள். (௧௦௩)

---

1 ஊடு - உவமவாசகம்.
2 அலைகொலை - தன்புறத்துங் கொலை.

113 தீர்வனவுந் தீராத் திறத்தனவுஞ் செய்ம்மருந்தி
னூர்வனவும் போலா [1]துவசமத்தி னுய்ப்பனவும்
யார்வினவுங் காலு மவைமூன்று கூற்றவா
நேர்வனவே யாகு நிழறிகழும் பூணாய்.

தீர்வன......பனவும் - சாத்யம், அசாத்யம், [2]யாப்யம். (கoஈ)

114 நல்லாய்நா ரின்றியே நாமுன் விரிசெய்த
வெல்லா விமையோர்க்கு மென்று மிறுதிசார்ந்
தல்லா லகன்றுன்ப மாகா நுமரன்றிப்
பொல்லா தவர்களுறு மல்லைப் புகலுறுங்கால்.

நாரினறி - சிம்பினறி. "இறுதி சார்ந்தல்......மாகா" வென்பது - [3]ஆயுராவஸான காலத்துக் கண்ணிமைத்தன முதலாவுடைய மாண சினனங்களைக்கண்டு மகா துக்கங்களை அனுபவித்தலல்லது, அவர்கட்கு வேறு துக்க முளவாகாவென்றவாறு.

"நாமுன்......கால்"[4] (எனபது)—பிசாசங்களாகிய உங்களை யொழிய வெல்லாத் தேவர்களுக்கும் பெரும்பான்மையும் [5]சம சதுர ஸம்ஸ்தானமும், [6]தேஜபதம சுகல லேஸ்யைகளுமே யாதலால் [7](அவர்கள்) [8]சர்வாங்கோ பாங்க, சுந்தராாயழகியர்கள் ; நீங்களோ விரூபமும், பயங்காமும், [9]துர்லேஸ்யா பரிணதமுமாகிய சரீரத்தினை யுடைமையிற் பொல்லாதி ரென்றவாறு. இனனும, நீங்களே பிரசவாகார முதலாகிய துஷ்பிரதேசங்களை ஆஶ்ரித்து நிற்றலிற்றூய்மையில்லாதீா; நீங்களெவற்றும் பசியும், பிறர்க்கேவல் செய்தலும் முதலாகவுடைய துக்கங்களையுடையீா ; நீங்களே பாபீடை பண்ணும் பொல்லாத் தீக்குணமுடையீர் ; ஒழிந்த தேவர்கள் நல்லரெனறவாறு. (கoு)

115 தீயே யெனவெவர்க்குஞ் செல்லல் பலவாக்கி
வேயே புரைதோளாய் மிக்க விடமெங்கும்

---

1 உவசமம் - அடங்கி நிறறல்.

2 யாப்யம் - ஊர்தல்.

3 ஆயுராவஸானம் - ஆயுஷ்ய முடிவு.

4 விடுபட்டதற்குக் கூட்டப் பட்டது.

5 சமசதுரஸம்ஸ்தானம் - சரீர அமைப்புக்களில் ஒருவிதம் ; விசேடக் குறிப்பிற் காண்க.

6 தேஜ, பத்ம, சுக்ல,லேஸ்யை-மூன்றுவித சுபலேஸ்யைகள்;வி.கு.காண்க.

7 விட்டதற்குக் கூட்டப் பட்டது.

8 சர்வாங்கோபாங்கம் - சரீரம், உறுப்புக்கள் முதலிய வெல்லாம்.

9 துர்லேஸ்யா பரிணதம் - அசுப லேஸ்யைகளான நீல, கிருஷ்ண, கபோத லேஸ்யைகளின் தோற்றம்.

பேயே யெனப்பட்டுப் பேறு தனசெய்வர்
நீயே யெனினல்லை நின்போல்வ ரன்றே.

"மிக்க...பட்டு" என்பது - [1]வியான முதலாயினவின்றி மனுஷ்ய லோக மாகிய இவ்விடத்துமிக்குப் பேயென்றிகழப்பட் டென்றவாறு. (௧0௯)

116 போர்தற் கரும்பிணி தாமிவை யப்பிணி
தீர்தற் குரிய திரியோக மருந்திவை
யோர்தற் றெளிவொ டொழுக்க மிவையுண்டார்
பேர்த்தப்பிணி யுட்பிறவார் பெரிதின்ப முற்றே.

திரியோக மருந்து - மூன்று கூடிய மருந்து. "ஓர்த...யுண்டார்" என்பது- நன்ஞானம், நற்காட்சி, நல்லொழுக்கமிவை உபயோகித்தார். திரியோக மருந் தென்றதனாற் றனித்தனி நன்ஞான முதலாகிய மூன்றும் பிறவி நோய் தீர்க்கு மருந்தாகாவென்றவாறு; என்னை? நன்ஞானமே மருந்தாயின், நன்ஞானம் பிறந்தபொழுதே முக்தனாதல்வேண்டும்; அனறியும் கர்மகாரியமாகிய வியாதி முதலாயின விலவாதலும் வேண்டும்; இனித் தீஞானமே சம்சார காரணமாதல் வேண்டும்; வேண்ட, பாசித்தாந்தங்களாகிய [2]ஏகாந்த மதங்களை யறிதல் சம்சார காரணமாதல்வேண்டும்; [3]உபேக்ஷாரூபத்தாலறிதல் சம்சார காரணமனறெனில் [4]சிரத்தாரூபத்தாலறியினல்லது [5]அநேகாந்த ஞானமும் முக்தி ஹேதுவாகாதாம்; ஆதலால், [6]சம்யக்தர்சன விகலமாகிய [7]சம்யக்ஞானம் முக்திஹேதுவாகாதாம்; ஆகில், இவ்விரண்டுமே யமையும்; நல்லொழுககம் வேண்டாவெனில், அழுகி தன்று, பிறிதொரு வியாபாரமின்றி யிவ்விரண்டுமேயாய் நிகழ்தல் நல்லொழுக்க மாதலின்; என்னை?

[8]"வின்வற விருமையும் விளங்கத் தன்னுளே
யொள்ளிதிற் றரித்தலை யொழுக்க மென்ப"

என்றாராகலின்.

இனி நற்காட்சியே வீடுபெறு நெறியெனலுமாகாது, நன்ஞானமொழிய நற்காட்சி கூடாமையின். என்னை? அறிந்தே சிரத்தை பண்ணவேண்டு மாதலின.

---

1 வியானம் - ஊர்தி; விமானம்.
2 ஏகாந்த மதம் - ஒரே பக்ஷத்தையேபற்றி வரும்மதம்.
3 உபேக்ஷாரூபம் - வேண்டாத தன்மை.
4 சிரத்தாரூபம் - நம்பிக்கையாந் தன்மை.
5 அநேகாந்தஞானம் - பல பக்ஷத்தைப்பற்றித் தோன்றும் ஞானம்.
6 சம்யக்தரிசனவிகலமாகிய - நற்காட்சிக்கு வேறான.
7 சம்யக்ஞானம் - நன்ஞானம்
8 சீவகசிந்தாமணி - 2845.

இனி நல்லொழுக்கமே பிறவிநோய் தீர்க்கு மருந்தெனவுமாகாது; என்னை? அறிந்து தெளிந்தே யொழுகவேண்டலின். இனி நன்ஞானம், நற்காட்சி யென்னு மிரண்டுமெப்பொழுது மொருங்கு நிற்றலே நல்லொழுக்கமாதலினும்.

ஆதலினிம்மூன்றுங் கூடியே மருந்தாமென்பது. 'திரியோக மருந்திவை' யெனப் பன்மையாற் கூறியவதனால் நற்காட்சி முதலான மும்மையும் [1]நிச்சய வியவகாரம் எனவும், [2]சகலம் விகலம் எனவும் பல்வேறு வகைப்படும். அன்றியும், "திரியோக மருந்து ஓர்த்ததெளிவோ டொழுக்கமிவை" யெனக் கூட்டிப் பின், "இவை யுண்டார் பேர்த்தப் பிணியுள்" எனப் பொருளுரைக்கவுமமையும்.

வேறு

117 மாறொத்த நோக்கி மருந்தென்றவை மூன்றி னுள்ளும்
ஞானத்தி னன்மை நனிகேட்குவை யாயி னக்கா
னானத்தை யின்றி யுயிராதிய வுள் பொருள்க
டானற் குணர்த லிதுவாமதன் றத்து வம்மே.

உயிராதியவுள் பொருள்— [3]பஞ்சாஸ்திகாயம், [4]ஷட்திரவ்யம், [5]சப்த தத்துவம், [6]அஷ்டபதார்த்தம், [7]நவபதார்த்தம் என்பன; அவை யுயிர்முதலாக வோதப்படுதலின். இவை யிற்றின் விரிவு வந்தவழிக் கண்டுகொள்க. (கO அ)

வேறு

118 காண்டலு மல்லதே யளவை காண்டன்முன்
பூண்டவைம் பொறிமன மவதி புண்ணிய
மாண்டகு மனப்பரி யாயங் கேவல
நாண்டகு மிவைய ருருவ நண்ணினாய்.

முனனே, "மாறொத்த நோக்கி" என்னுங் [8]காதையுளுயிராதி பொரு [9]ணற்குணர்தல் நன்ஞான மெனவுரைத்து தொடங்கி, "வைப்பு நயனளவை" என்

---

1 நிச்சயவியவகாரம் - நிச்சய ரத்தினத்திரயமும், விவகார ரத்தினத்திரயமும்.

2 சகலம்விகலம் - ஷை

3 பஞ்சாஸ்திகாயம் - ஜீவ, அஜீவ, தர்ம, அதர்ம, ஆகாசமெனவைந்தும்.

4 ஷட்திரவ்யம் - பஞ்சாஸ்தி காயங்களோடு காலமுங் கூடிய ஆறு.

5 சப்ததத்துவம் - ஜீவ, அஜீவ, ஆஸ்ரவ, ஸம்வர, நிர்ஜர, பந்த, மோக்ஷ மென வேழாம்.

6 அஷ்டபதார்த்தம் - 121 ஆம் செய்யுளுரையிற் காண்க.

7 நவபதார்த்தம் - சப்த தத்துவங்களோடு பாவபுண்ணிய மிரண்டுஞ் சேர்ந்த வொன்பதாம்.

8 காதை - செய்யுள்; இதனைச் சிலப்பதிகாரம், மணிமேகலை முதலிய நூல்களிற் காண்க.

9 நற்கு - நன்கு "அது நற்குணர்ந்தனையாயின்" புறம்-121.

னுங் காதையளவு முயிராதி பொருள்களை யளக்குமளவை வேறுபாடு கூறுகின்றார்.

காண்டல் - பிரத்தியக்ஷம். அல்லது - பிறிது; பரோக்ஷம். இவ்விரண்டும் பொருள்களை யளக்குமளவை. பொறி, மனம், அவதி, மனப்பர்யய, கேவல பிரத்தியக்ஷம் - இந்திரிய பிரத்தியக்ஷம், மானஸ பிரத்தியக்ஷம், அவதி பிரத்தியக்ஷம், மனப்பர்யய பிரத்தியக்ஷம், கேவல பிரத்தியக்ஷமென விவ்வாறும். அஃதேல், காண்டலாவது, கண்முதல் இந்திரியங்களைப்பற்றி வருவதன்றே; மானஸ பிரத்தியக்ஷ முதலாயின காண்டலாயினவா றென்னையெனின், அஃதன்று; காண்டலெனபது விளங்கவறிதல். என்னை ?

‘‘வேதங் கரைகண்டான், காலமூன்று மவைகண்டு கூறியவன், கண்டுரைப்பின், சூத்திரப் பொருள் கண்டான்.’’

> [1]‘‘செயிரிற் றலைப்பிரிந்த காட்சியா ருண்ணா
> ருயிரிற் றலைப்பிரிந்த வூன்’’

என்பனபோல வென்பது. ‘பூண்டவைம் பொறிமன’ மென்றமையால், அவதி மனப்பர்யய கேவல பிரத்தியக்ஷங்கள்போல இந்திரிய பிரத்தியக்ஷமும், அநிந்திரிய பிரத்தியக்ஷமும் பெருவிளக்கமென்று கொள்க. ‘புண்ணிய மாண்டகு மனப்பரியாய’ மெனறதனால், மனப்பர்யய ஞானம் அவதியிற் பெருவிளக்க முடைத்தாய்த் தபோதனர்கண்ணே சம்பவிப்பதாமெனபது.

இனி இந்திரிய பிரத்யக்ஷமாவது-கண் முதலாகிய இந்திரியங்களால் நிலமுதலாகிய புறப்பொருள் பற்றிப் பிறக்கும் ஞானம். மானஸ பிரத்யக்ஷமாவது - சுகாதிஸ்வரூபம் விஷயமாகவும், ஸ்மரணாதி ஞானங்களுடைய ஸ்வரூபம் விஷயமாகவும பிறக்கும் ஞானம். அவதிபிரத்யக்ஷமாவது - அவதி [2]ஞானாவரணீயம், [3] வீர்யாந்தராயமென்னும் கர்மங்களுடைய [4]க்ஷயோபசமத்தால் [5]ரூபிதிரவயம் பறறி விளங்கத் தான் மிக்குப் பிறக்கும் ஞானம். மனப்பர்யய பிரத்யக்ஷமாவது - மனப்பர்யயஞானாவரணீயம் வீரியாந்தராயமெனனுங் கர்மங்களது க்ஷயோபசமத்தால் பிறர் மனத்து நினைத்தபொருளைப்பற்றி மிக்குப் பெருகிய விளக்கத்ததாகிப் பிறக்கும் ஞானம். கேவல பிரத்யக்ஷமாவது - ஞானாவரணீயம், [6]தர்சனாவரணீயம், [7]மோஹநீயம், [8]அந்தராயமெனனும் காதிகர்மங்கள் ஒழிவறக் கெட்ட

---

1 திருக்குறள் - புலான்மறுத்தல் 8.
2 ஞானாவரணீயம் - ஞானத்தை மறைக்குங் கர்மம்.
3 வீர்யாந்தராயம்-வீரியத்தைத் தடுக்குங் கர்மம்; அந்தராயத்தினுட் பிரிவு.
4 க்ஷயோபசமம் - அறக்கெடுதலும், அடங்குதலும்.
5 ரூபிதிரவ்யம் - ரூபத்தோடு கூடிய பொருள்.
6 தர்சனாவரணீயம் - காட்சியை மறைக்குங் கர்மம்.
7 மோஹநீயம் - மயக்கம்.
8 அந்தராயம் - எட்டுவித கர்மங்களிலொன்று; தடுக்கும் இயல்புடையது.

வழிப் பிறப்பதாகிய ஜீவாதி சகல பதார்த்தங்களையும், [1]காலத்திரய கோசரமாகிய வற்றின் நிகழ்ச்சிகளையும், [2]ஸாதநக்ரமவ்யாகாதத்தினீங்க ஏக க்ஷணத்தே [3]ஸாக்ஷாத்கரிப்பதாய், விளக்கத்துக்குத் தலைவரம்பாய், விளக்க முடைத் தாகிய பகவத் அர்கத் பரமேஸ்வரனது திவ்யஞானமாகும்.

விளக்கமாவது - கர்மங்களது நீக்கத்துக்குத் தக்கவாறு ஆத்மாவின்கட் பிறக் கும் [4]விசுத்தி. (௧0௧)

119 நினைவு மீட்டுணர் வூக நேர்தரு
புனைவுசே ரனுமை பொய்யின்மை மெய்யுரை
முனைவர்தம் மாகம மொழியு மாகுமென்
றனையன காட்சியி லளவை யைந்துமே.

இது, பரோக்ஷப் பிரமாண பேதஞ் சொல்லுகின்றது.

நினைவு - ஸ்மரணம். மீட்டுணர்வு - பிரத்யபிஞ்ஞானம். ஊகம் - தர்க்கம். புனைவு சேரனுமை - பேணப்படுமனுமானம். பொய்யினீங்கி மெய்யாகிய ஆப்த வாக்கியமாகிய ஆகமம் எனப் பரோக்ஷப் பிரமாணம் ஐந்துமாகு மென்றவாறு.

அவற்றுள் ஸ்மரணமாவது - அதுவென விறந்தது தோற்றுவிக்கும் ஞானம். பிரத்யபிஞ்ஞானமாவது - அதுவே யிது, யானேயவன, அவனே யிவன், அது வே போலுமிது,ஆபோலு மாமா வென்பன முதலாகிய [5]பிரதீதிகளை யுடையவாய் அபேதமும், [6]ஸாத்ருஸ்யமு முதலாகிய விஷயங்களைப்பற்றிப்பிறக்கும் மீட் டுணர்ச்சியாகும். தர்க்கமாவது - இதனை யொழியவிது கூடாதெனபது முதலா கிய பிரதீதிகளை யுடைத்தாகி விசாரத்தாற் பிறப்பதாகிய ஞானமாகும். அநு மானமாவது - ஸாத்யத்தை யொழிய ஸம்பவியாதாகிய ஸாதனத்தால் ஸாத்யத் தைப்பற்றிப் பிறக்கும் ஞானமாகும்.

[7]ஸாதனந்தான் இருவகைத்து, விதிஸாதனம், பிரதிஷேதஸாதனம் என. அவற்றுள் விதிஸாதனம் இருவகைத்து, தர்மிவிதிஸாதநம், தர்மிவிசேஷவிதிஸாதநம் என. அவற்றுள் தர்மிவிதிஸாதநமாவது-

---

1 காலத்திரயகோசரம் - திரிகாலவுணர்ச்சி.

2 ஸாதனக்ரம வியாகாதம் - கருவி, முறை, தடை.

3 ஸாக்ஷாத் கரித்தல் - பிரத்தியக்ஷமாகவறிதல்.

4 விசுத்தி - பரிசுத்தமான ஞானவொளி.

5 பிரதீதி - ஞானம்.

6 ஸாத்ருஸ்ய - ஸமானமான.

7 ஸாதனந்தான் இருவகைத்து, விதிஸாதனம், பிரதிஷேதஸாதனம் என. அவற்றுள் விதிஸாதனம் இருவகைத்து, தர்மிவிதி ஸாதனம, தர்மிவிசேஷ விதிசாதனம் என. அவற்றுள் தர்மி விதிஸாதனமாவது -

ஸந்தி பக்ஷார்த்தாஸ் ஸாதந தூஷண ப்ரயோகாத்; ஸந்தி ப்ரமாணாநி இஷ்டஸாதநாத் என்பன. இவற்றுள் ஸாத்யமாவன - பக்ஷார்த்த ஸத்பாவமும், ப்ரமாண ஸத்பாவமும். ஸாதநமாவன - ஸாதந தூஷண ப்ரயோகமும், இஷ்டஸாதநமும். இனி ஸாத்யமாகிய பக்ஷார்த்த ஸத்பாவத்தை யொழிய ஸாதநமாகிய ஸாதந தூஷண ப்ரயோகங் கூடாதாம். என்னை? ஸாதந தூஷண ப்ரயோகங்கடாம் பக்ஷார்த்தங்களாதலின். இவ்வாறே யொழிந்த ஸாதநங்களிலும் அவிநாபாவ மறிந்துகொள்க.

1இனி தர்மிவிசேஷவிதிஸாதந மிருவகைத்து: தர்மியுடனொன்றுவதும், தர்மியில் வேறாயதூஉமென. அவற்றுள் தர்மியுடனொன்றுவது தானுமிருவகைத்து.—த்ருஷ்டாந்தமில்லதூஉம், த்ருஷ்டாந்தமுடையதூஉமென. அவற்றுள் த்ருஷ்டாந்தமில்லது-ஸர்வம் அநேகாந்தாத்மகம் ஸத்வாத் என்பது. இவ்விடத்து தர்மியாவது-ஸர்வ ஸப்தவாச்யம், அநேகாந்தாத்மகத்வ மாகிய தர்மத்தையுடையதாகையால். இவ்வழி ஸத்வமென்னும் ஹேது தர்மியுடனொன்றியவாறு காண்க. மேல் வருவனவற்றையு மிவ்வாறே யறிந்து கொள்க.

2இனி த்ருஷ்டாந்த முடையது தானு மிருவகைத்து, த்ருஷ்டாந்தம் யாவற்றினுஞ் செல்வதூஉம், செல்லாததூஉமென. அவற்றுள் த்ருஷ்டாந்தம்

ஸந்தி பக்ஷார்த்தா: ஸாதன தூஷண பிரயோகாத், ஸந்தி பிரமாணானி இஷ்டசாதனாத் என்பன. இவற்றுள் ஸாத்யமாவன, பக்ஷார்த்தஸத்பாவமும், பிரமாண ஸத்பாவமும். ஸாதனமாவன, ஸாதன தூஷணப் பிரயோகமும், இஷ்டசாதனமும். இனி, ஸாத்யமாகிய பக்ஷார்த்தஸத்பாவத்தை யொழிய ஸாதனமாகிய ஸாதன தூஷண பிரயோகங் கூடாதாம். என்னை? ஸாதனதூஷண பிரயோகங்கடாம் பக்ஷார்த்தங்களாதலின். இவ்வாறே ஒழிந்த ஸாதனங்களிலும் அவிநாபாவ மறிந்து கொள்க.

1 இனி, தர்மி விசேஷ விதிஸாதன மிருவகைத்து, தர்மியுடனொன்றுவதும் தர்மியில் வேறாயதூஉமென. அவற்றுள் தர்மியுடனொன்றுவதுதானு மிருவகைத்து, திருஷ்டாந்த மில்லதூஉம், திருஷ்டாந்த முடையதூஉமென. அவற்றுள் திருஷ்டாந்த மில்லது - ஸர்வம் அநேகாந்தாத்மகம் ஸத்வாத் என்பது. இவ்விடத்து தர்மியாவது - ஸர்வ ஸப்தவாச்யம், அநேகாந்தாத்மகத்துவமாகிய தர்மத்தையுடைய தாகையால். இவ்வழி சத்வ மென்னும் ஹேது தர்மியுடன் ஒன்றியவாறு காண்க. மேல்வருவனவற்றையு மிவ்வாறே யறிந்து கொள்க.

2 இனி, திருஷ்டாந்தமுடையது தானுமிருவகைத்து, திருஷ்டாந்தம் யாவற்றினும் செல்வதூஉம், செல்லாததூஉமென. அவற்றுள் திருஷ்டாந்தம்

யாவற்றினுஞ் செல்வது - அநித்ய: ஶப்த: க்ருதகத்வாத் கடவத் என்பது. இவ்வழி க்ருதகத்வம் என்னும் ஸாதநம் த்ருஷ்டாந்தமாகியகடத்திலே யன்றி மற்றும் அநித்தியமாகிய மின்னும், வில்லும், காட்டுப்பூவு முதலாகிய யாவற்றினுஞ் சென்றவாறு காண்க. இனிச் செல்லாதது - அநித்ய: ஶப்த: ப்ரயத்நாநந்தரீயகத்வாத் கடவத் என்பது. இது கடத்திற்போல அநித்யமாகிய மேகத்வநி மின்னு, வில்லு முதலாயினவற்றுட் செல்லாதவாறு காண்க. இத்துணையும் தர்மியோ டொன்றாகிய ஸாதந பேதஞ் சொன்னவாறு.

[1]இனி தர்மியுடன் வேறாகிய ஸாதநம், கார்யம், காரணம், அகார்ய காரண மெனப் பல்வேறு வகைப்படும். அவற்றுள் கார்யம் - ஸாதநம் அக்நிரத்ர தூமாத் என்பது. ஸாத்யமாகிய அக்நிக்கு கார்யமாகிய தூமம் ஸாதநம். காரணஸாதநம் - வ்ருஷ்டிர் பவிஷ்யதி மேகோந்நதிவிஶேஷாத்[2] (என்பது.) அகார்ய காரணம் இருவகைத்து, ஸாத்யத்துடன் ஸஹஸமயம், பின்னஸமயம் என. ஸமஸமயம் ரூபமஸ்தி ரஸாத்[3] (என்பது.) பின்ன ஸமயம் - உதேஷ்யதி[4] ஶகடம் க்ருத்திகோதயாத்[5] (என்பது.) இவையெல்லாம் விதிஸாதநவிஶேஷ மென்றுணர்க.

யாவற்றினும் செல்வது, அநித்திய : ஸப்த: காதகத்வாத கடவது என்பது ; இவ்வழி க்ரதகத்வம் எனனும் ஸாதனம் திருஷ்டாந்தமாகிய கடத்திலேயனறி மற்றும் அநித்யமாகிய மினனும, வில்லும, காட்டுப் பூவுமுதலாயின வற்றினுஞ் சென்றவாறு காண்க. இனி, செல்லாதது, அநித்ய : சப்த : பிரயதாநாந்தரீயத்வாத் கடவது என்பது ; இது, கடத்திற்போல அநித்தியமாகிய மேகத்துவனி, மின்னு, வில்லு முதலாயினவற்றுட் செல்லாதவாறு காண்க. இத்துணையும் தர்மியோடொன்றாகிய ஸாதன பேதஞ் சொனனவாறு.

1 இனி, தர்மியுடன் வேறாகிய ஸாதனம், கார்யம், காரணம்,அகாரியகாரண மெனப்பல் வேறு வகைப்படும். அவற்றுள் காரியஸாதனம் அக்கினி ரஸ்து தூமாத் என்பது ; ஸாத்யமாகிய அக்கினிக்குக் காரியமாகிய தூமம் சாதனம். காரணசாதனம், வருஷ்டிர் பவிஷ்திதி மேகோன்னதி விசேஷாத் எனபது. அகார்யகாரணம் இருவகைத்து, ஸாத்தியத்துடன ஸமஸமயம், பின்னஸமய மென ; ஸமஸமயம் ரூபம் அஸ்தி ரஸாத என்பது ; பினன ஸமயம் உதேஷ்யதி சகடம் கிருத்திகோதயாத் எனபது. இவையெல்லாம் விதிசாதன விசேஷ மென்றுணர்க.

2 விடுபட்டதற்குச் சேர்க்கப் பட்டது.

3 விட்டதற்குக் கூட்டப் பட்டது.

4 சகடம் - ரோகணி.

5 விட்டதற்குக் கூட்டப் பட்டது.

1இனி, பிரதிஷேதஸாதநமு மிருவகைத்து,-விதிரூபமும், பிரதிஷேதரூபம் என. அவற்றுள் விதிரூபம் பலவகைப்படும், விருத்தம், விருத்த கார்யம், விருத்த காரணம், அகார்ய காரணம் என. அவற்றுள் விருத்தம்- நாஸ்த்யத்ர சீதஸ்பர்சோ வஹ்நேः என்பது. நாஸ்த்யத்ர சீதஸ்பர்சோ தூமாத் என்பது விருத்தகார்யம். நாயம் தூமாதிः பாவீயா கரः கபாலத்வாத் என்பது விருத்த காரணம். அகார்ய காரணம் விருத்த வியாப்த முதலாகப் பல்வேறு வகைப்படும். விருத்த வியாப்தமாவது - நாஸ்தி பாவேஷு ஸர்வதைகாந்தः ஸத்வாத் என்பது. என்னை? ஸர்வதைகாந்த விருத்தமாவது, அநேகாந்தம் அதனோடு வியாப்தமாகையால். விருத்த ஸஹசரமாவது— நாஸ்தி முநேர் மித்யாஜ்ஞாநம் ஸம்யக்தர்சநாத் என்பது. என்னை? மித்யாஜ்ஞாந விரோதியாகிய ஸம்யக்ஜ்ஞாநத்தோடு ஸஹசரமாகையால். விருத்தஸஹசர காரணமாவது - நாஸ்தி முநேர் மித்யாஜ்ஞாநம் தத்வாதிகமாத் என்பது; என்னை? மித்யாஜ்ஞாந விரோதியாகிய ஸம்யக்ஜ்ஞாநஸஹசரமாகிய ஸம்யக்தர்சநத்துக்கு தத்வாதிகமம் காரணமாகையால். விருத்த ஸஹசரகார்யமாவது— நாஸ்தி முநேர் மித்யாஜ்ஞாநம் அநுகம்பாஸ்திக்யாதேः என்பது; என்னை? அநுகம்பாதிஸம்யக்தர்சநகார்யமாகையால். இத்துணையும் விதிரூபமான பிரதிஷேதஸாதநம்.

---

1 இனி, பிரதிஷேத ஸாதனமு மிருவகைத்து, விதிரூபமும், பிரதி ஷேத ரூபமுமென. அவற்றுள் விதிரூபம் பலவகைப் படும் விருத்தம், விருத்த காரியம், விருத்த காரணம், காரியகாரணமென. அவற்றுள் விருத்தம் - நாஸ்தியத்ர சீதஸ்பரிஸோ வந்ஹேः எனபது. நாஸ்தியத்ர சீதஸ் பரிஸோதூமாத் எனபது விருத்த காரியம். நஅயம ருமிபா பீடா கரः கபா லுத்வாத் எனபது விருத்த காரணம். அகாரிய காரணம் விருத்தவயாப்த முத லாகப் பல்வேறு வகைப்படும். விருத்தவ்வியாப்தமாவது - நாஸ்தி பாவேஷுஸர் வதைகாந்த ஸத்வாத் என்பது; என்னை? ஸர்வதைகாந்த விருத்தமாவது, அநே காந்தம்; அதனோடு வியாப்தமாகையால். விருத்த ஸஹசரமாவது - நாஸ்திமு நேர் மித்யாக்ஞானம் ஸம்யக் தர்சநாத் என்பது; என்னை? மித்யாக்ஞான விரோ தியாகிய ஸம்யக் ஞானத்தோடு ஸஹசர மாகையால். விருத்தஸஹசர காரண மாவது - நாஸ்தி முநேர் மித்யாக் ஞானம் தத்வாதிகமாத் என்பது; என்னை? மித்யாக் ஞான விரோதியாகிய, ஸம்யக்ஞான ஸஹசரமாகிய ஸம்யக்தர்சனத் துக்கு தத்வாதிகமம் காரணமாகையால்: விருத்தஸஹசர காரியமாவது நாஸ்திமு நேர்மித்தியாக் ஞானம் அநுகம்பா ஆஸ்திக் கியாதேகே என்பது; என்னை? அநுகம்பாதி ஸம்யக் தர்சனகாரிய மாகையால். இத்துணையும் விதி ரூபமான பிரதி ஷேதசாதனம்.

[1]இனி ப்ரதிஷேத்யரூப ப்ரதிஷேதஸாதநம் பல வகைப்படும். அவற்றுள் ஸ்வபாவாநுபலம்பமாவது — நாஸ்தி போதாத்மநி ரூபாதிமத்வம் அநுபலம்பாத். கரமஸ்தகவிஷாணவத் என்பது. காரணாநுபலம்பமாவது - நதத்ர க்ருஹோபாகஸம்பவ: பாவகாநுபலப்தே:[2] (என்பது.) கார்யாநுபலம்பமாவது — நாத்ர ஸரீரே புத்திவ்யாபாராதி விஶேஷாநுபலப்தே: என்பது. வ்யாபகாநுபலப்தியாவது - நாஸ்த்யத்ர ஸிம்ஸபாவ்ருக்ஷாநுபலப்தே: என்பது; எனனை? ஸிம்ஸபையுள்ளவும் வ்ருக்ஷம் செல்லுமாகையால். ஸஹசராநுபலப்தியாவது — நாஸ்த்யஸ்ய தத்வஜ்ஞாநம் ஸம்யக்தர்ஸநாபாவாத் என்பது.

நபவிஷ்யதி முஹூர்த்தாந்தே ஸகோடோதய:
க்ருத்திகோதயாநுபலப்தே:

என்பது — பூர்வசராநுபலப்தி:

முஹூர்த்தாத் ப்ராக்நோதகாத் பரணி க்ருத்திகோதயாநுபலப்தே: என்பது - உத்தரசராநுபலப்தி:. இவ்வாறே யொழிந்தனவு மறிந்து கொள்க.

3 புனைவசேரணுமை யென்றதனுற் புனையப்பட்ட அநுமானங்களுமுள. அவை யாவன: ஹேத்வாபாஸங்களாற் பிறக்கும் அநுமானம்.

---

1 இனி, பிரதிஷேத்த ரூப பிரதிஷேத்த சாதனம் பல வகைப்படும். அவற்றுள் ஸ்வபாவாநுபலம்ப மாவது-நாஸ்திபோதாத்மநி ரூபாதிமத்வம் அநுபலம்பாத். கரமஸ்தக விஷாணவத என்பது. காரணாநுபலம்பமாவது - நதத்ரக்ருஹோபாக சமபவ: பாவகாநுபலப்தே: என்பது. கார்யாநுபலம்பமாவது - நாத்ர ஸரீரே புத்திவியாபார திவிசேஷாநுபலப்தே: என்பது. வியாபகாநுபலப்தியாவது - நாஸ்தியஸ்தர ஸிம்சபாவிருக்ஷாநுபலப்தே: என்பது; எனனை? ஸிம்சபையுள்ளவும் விருக்ஷம் செல்லுமாகையால். ஸஹசராநுபலப்தியாவது-நாஸ்தியஸ்யத்வக் ஞானம்ஸம்யக்தர்சந பாவாத் என்பது. நபவிஷ்யதி முகூர்த்தாந்தே ஸகோடோதய: கிருத்திகோதயாநு பலப்தே: என்பது பூர்வசராநுபலத்தி:. முகூர்த்தாத் ப்ராக்நோத காத்பரணி கிருத்தியகாதயாநு பலப்தே: என்பது உத்தராநு பலப்தி:. இவ்வாறே யொழிந்தனவு மறிந்து கொள்க.

2 விடுபட்டதற்குக் கூட்டப்பட்டது.

3 'புனைவசே ரணுமை' என்பதனுல் புனையப்பட்ட அனுமானங்களுமுள; அவையாவன: ஹேத்வாபாஸங்களாற் பிறக்கு மனுமானம்.

ஹேத்வாபாஸங்கள் மூன்று வகைப்படும் - அஸித்தம், அநைகாந்திகம், விருத்தம் என. அவற்றுள் அஸித்த மென்பது,- ஸ்வரூபாஸித்தம், அஜ்ஞாநாஸித்தம் ஸந்திக்தாஸித்தம் என மூன்று வகைத்து. ஸ்வரூபாஸித்தமாவது - அநித்ய: ஶப்த: சாக்ஷுஷத்வாத் என்பது. என்னை? ஶப்தத்திற்கு சக்ஷுஸ்ஸோடு சம்பந்த மில்லாமையின. அஜ்ஞாநாஸித்தமாவது - அநித்ய: ஶப்த: க்ருதகத்வாத் என்பது முதலாயின. ஸந்திக்தாஸித்தியாவது, தூப மென்னலுமாய் பாஷ்ப மென்னவுமாகிய பூதஸங்காதத்தை ஹேது வாகப் புணர்த்தாற்போல்வன.

1அநைகாந்தம்-இருவகைத்து,- நிஶ்சித வ்யபிசாரி யெனவும், ஸம்பவத் வ்யபிசாரி யெனவும். அவற்றுள் நிஶ்சித வ்யபிசாரியாவது - பக்வாநி ஏதாநி ஆம்ரபலாநி ஏகஶாகாப்ரபவத்வாத் உபயுக்த பலவத் என்பதூஉம், ஶ்யாம: தத்புத்ரத்வாத் இதரதத் புத்ரவத் என்பதூஉமாம். இனி ஸம்பவத்வ்யபிசாரியாவது-விவாதாபந்ந: புருஷ: கிஞ்சிஜ்ஜ்ஞோ ராகாதிமத்வாத், என்பது.என்னை?வக்த்ருமுண்டாயில் ஜ்ஞாநம் மிகமிகவக்த்ருத்வம் மிகுதல் கூடாதாம்.

2இனி விருத்தமாவது-ஸாத்ய மில்லாத விடத்திலேயே வருவது. அது பலவகைத்து. அவற்றுள் தர்மவிபரீதஸாதநமாவது - நீலத்தஜ்ஞாந

ஹேத்வாபாஸங்கள் மூன்றுவகைப்படும்,அசித்தம,அநேகாந்திகம்,விருத்தம என. அவற்றுள் அசித்த மெனபது - ஸ்வரூபாசித்தம், அகஞாந சித்தம், ஸந்திக்தாசித்தம் என மூன்று வகைத்து. ஸ்வரூபாசித்தமாவது-அநித்யசப்த: சாக்ஷுஸத்வாத் என்பது ; எனனை ? சப்தத்திற்கு சக்ஷுஸோடு சம்பந்த மில்லாமையின். அக்ஞாந சித்தமாவது - அநித்ய சப்த: க்ருதகதவாத் என்பது முதலாயின. ஸந்திக்தாசித்தியாவது - தூபமென்னலுமாய் பாஷ்ப மென்னவுமாகிய பூதஸங்காதத்தை ஹேதுவாகப் புணர்த்தாற் போல்வது.

1 அநைகாந்தம் இருவகைத்து, நிச்சித வியபிசாரியெனவும், ஸம்பவத் வியபிசாரி யெனவும். அவற்றுள், நிச்சித வியபிசாரியாவது - பக்வாணி ஏதாணி ஆம்ரபலாணி ஏகசாகாப்ரபவத்வாத் உப யுக்த பலவத் எனபதூஉம், ஸச்யாம: தத்புத்ரத் வாத் இதரதத் புத்திரவத் என்பதூஉமாம். இனி, ஸம்பவத் வியபிசாரி யாவது - விவாதாபன்ன புருஷ: கிஞ்சிக்ஞோ ராகாதி மத்வாத எனபது ; என்னை ? வக்கிர முண்டாகில் ஞானம் மிக மிக வக்ரத்துவம மிகுதல் கூடாதாம்.

2 இனி, விருத்தமாவது - ஸாத்யமில்லாத விடத்திலே வருவது ; அது பலவகைத்து. அவற்றுள் தர்ம விபரீத ஸாதனமாவது - நீலத்தஞான

யோரபேத: ஸகோபலம்ப நியமாத் த்விசந்த்ரவத் என்பது. என்னை? கடக்காண்ட லென்பதிரண்டுக் கல்லது சம்பவியாமையால், சந்திர மண்டலத் தையு மிரண்டாகக் காண்கின்ற பொழுதிலல்லது ஸகோலம்ப மின்மை யால். தர்மவிபரீத ஸாதநமாவது-க்ஷணபங்கம் ஸாதிப்பனவாகப் பிறர் சொல்லும் ஸத்த்வ முதலாயின. என்னை? ஸத்த்வமாவது அர்த்தக்ரியை யையொடு கூடியதன்றே? உத்பத்தி க்ஷணத்தே நசிக்கின்றது. அர்த்தக்ரியாஸமர்த்தன் மையின்; ஸத்வம் அர்த்தக்ரியாஸமர்த்தமாகிய அநேகாந்தத்தை சாதிக்கு மாத லின். விருத்தாவ்யபிசாரியாவது-அநித்ய: சப்த: க்ருதகத்வாத் கடவத் என்பது நிரன்வய விநாசமாகிய அனித்யத்வம் சாதிப்பதாகப் பிரயோகித்த க்ரதகத்வம் ஸவிநாசான்யமாகிய நித்யத்தை சாதிப்பதாகிய ப்ரத்யபிஜ்ஞாய மாநத்வ என்னும் ஹேதுவினை விட்டு நீங்காதாகையால். இவ்வண்ண மொழிந்த ஹேத்வாபாஸங்களுங் கண்டு கொள்க.

1இனி ஆகமப்ரமாணமாவது - ஸகலவிகலாப்த ப்ரகாசிதமாகி பூர்வாபரவிரோதமும் த்ருஷ்டேஷ்ட விரோதமுமின்றி ப்ரத்யக்ஷா திப்ரமாணங்களோடு அவிஸம்வாதியாகிய பரமாகம வசந மாகும். "பொய் யினமை" யென்றதனுற் பிரமாண்யமும், "மெய்புரை" யென்றதனுன் மெய்ப் பொருள் கூறலுங் கொள்க. அவை ஜைநாகமத்துக்கன்றிப் பிற சாஸ்

யோரபேத: ஸகோபலம்ப நியமாத த்விசந்திரவத் எனபது; எனனை? கடக் காண்டலென்ப திரண்டுக் கல்லது ஸம்பவியாமையால் சந்திரமண்டலத்தையு மிரண்டாகக்காண்கின்ற பொழுதிலல்லது ஸகோலம்ப மின்மையால்; தர்மவிபரீத ஸாதனமாவது - க்ஷணபங்கம் ஸாதிப்பனவாகப் பிறர் சொல்லும் ஸத்துவ முதலா யின; என்னை? ஸத்துவமாவது அர்த்தக் கிரியையோடு கூடியதன்றே, உத் பத்திக்ஷணத்தே நசிக்கின்றது. அர்த்தக் கிரியாஸமர்த்த மன்மையின் ஸத்வம் அர்த்தக் கிரியாஸமர்த்தமாகிய அநேகாந்தத்தை ஸாதிக்கு மாதலின். விருத்தா வியபிசாரியாவது அநித்ய: சப்த: கிருதகத்வாத் கடவது என்பது; நிரந்வய விநாசமாகிய அநித்யத்வம் ஸாதிப்பதாகப் பிரயோகித்த கிருதகத்வம் ஸவிநாஸான் யமாகிய நித்யத்தை ஸாதிப்பதாகிய பிரத்யபிக்ஞாய மானத்துவ மென்னும் ஹேதுவினை விட்டு நீங்காதாகையால். இவ்வண்ணம் ஒழிந்த ஹேதுவாபாஸங் களுங் கண்டு கொள்க.

1 இனி, ஆகமப் பிரமாணவாவது - ஸகலவிகலாப்த பிரகாசிதமாகி பூர்வா பரவிரோதமும், திருஷ்டேஷ்ட விரோதமு மின்றிப் பிரத்தியக்ஷாதி ப்ரமாணங்களோடு அவிசம்வாதியாகிய பரமாகம வசனமாகும். 'பொய் யின்மை' யென்றதனுல் ப்ராமாண்யமும், 'மெய்புரை' யென்றதனுன் மெய்ப் பொருள் கூறலுங் கொள்க. அவை ஜைனுகமத்துக் கன்றிப் பிறசாஸ்

திரங்களிற் கூடாமை மேலே யதாவஸரஞ் சொல்லுதுமே. அஃதேல் அநுமானத்துக்கும் ஆகமத்துக்கும் ஆபாசம் தப்பினற கூறினர். ப்ரத்யக்ஷாபாஸங் கூருதவாறென்னை யெனின், அந்தரங்க மலோதயத்தாலும், நயந தோஷத்தாலும், ஆஸந்ந ப்ரமண நௌயாநாதிகளாலும், மரீசிகா தோய ஜ்ஞாந முதலாயினவும், த்விசந்த்ர ப்ராந்தி முதலாயினவும், பூப்ரமணமும், பர்வதாகமனமு முதலாகிய ப்ரத்யக்ஷாபாஸங்கள் இந்த்ரிய ப்ரத்யக்ஷத்தல்லது ஒழிந்த ப்ரத்யக்ஷங்களிலில்லாமையிற் கூறிற்றிலர். கூறிற்றிலர் என்னும் ஒப்பின முடித்தலெனனுந் தந்திர யுக்தியா லவையுந் தந்துரைக்கப்படும். ப்ரத்யக்ஷமும் பரோக்ஷமுமாகிய ப்ரமாணங்களின விரிவுங் கடாவிடை யுள்ளுறுத்தனவு நியாய நூல் வல்லார் வாய்க் கேட்டுணர்க. ஈண்டுரைப்பிற் பெருகும். (கக0)

வேறு

120 வைப்பு நயனள வைபுகு வாயி லென்றும்
பொய்ப்பி லுயிரே பொருவில் குண மார்க்கணை
செப்பி னிவற்றிற் றிரியாதுள் புகுப வாயி
னெப்பில் பெருமை யுணர்விற்குயர் மாட்சி யாமே.

லௌகிக பிரமாண முணர்த்தி, இதனுல் லோகோத்தர பிரமாண முணாத்து கின்ருர்.

வைப்பென்பது-பெயா வகையானும், வடிவு வகையானும், பொருள் வகை யானும், குறிப்பு வகையானும் ஒரு பொருளை யுணர்வது. என்னை ?

1"பெயரினும் பிழம்பினும் பொருளினுங் குறிப்பினுஞ்
செப்புவ தொன்றினை வைப்பின தியல்பே"

என்ருராகலின். நயமாவது - ஒரு வஸ்துவின்கணின்ற அநேக தர்மங்களில்

திரங்களிற் கூடாமை மேலே யதாவசரம் சொல்லுதுமே. அஃதேல், அனுமானத்துக்கும், ஆகமத்துக்கும் ஆபாசம் தப்பினற் கூறினர்; பிரத்யக்ஷாபாசம் கூருதவாறென்னை யெனின அந்தரங்க மலோதயத்தாலும், நயன தோஷத்தாலும் ஆஸ ப்ரமண நௌயாநுதிகளானும், மரீசிகாதோய ஞான முதலாயினவும், துவிசந்திர பிராந்தி முதலாயினவும், பூமிபிரமணமும், பர்வதாகமனமும் முதலாகிய பிரத் யக்ஷாபாசங்கள் இந்திரிய பிரத்யக்ஷத்தல்லது ஒழிந்த பிரத்யக்ஷங்களில்லாமையின் கூறிற்றிலர். கூறிற்றிலர் என்னும் ஒப்பின முடித்த லென்னும் தந்திர யுத்தி யால் அவையும் தந்துரைக்கப்படும். பிரத்தியக்ஷமும் பரோக்ஷமுமாகிய பிர மாணங்களின் விரிவும், கடாவிடை யுள்ளுறுத்தனவும் நியாயநூல் வல்லார் வாய்க் கேட்டுணாக ; ஈண்டுரைப்பிற் பெருகும்.

1 தத்வார்த்த சூத்திரம் 1-வது அத்தியாயம், 5-வது சூத்திர மொழி பெயர்ப்பு ; தமிழ்நூல் விளங்கவில்லை.

[1] விவக்ஷிதமாகியதொரு தர்மத்தினற் பிறிதை நோக்குதலும், நீங்குதலுமின்றி வஸ்துவை யறிவதாகும். என்னை ?

> [2]" பிறிதினை விலக்கலு மாட்டலு மின்று
> யொருபொரு ளுரைப்பது சுட்டெனப் படும் "

எனறாராகலின். அளவையாவது - ஒரு வஸ்துவின்கட் கிடந்த அநேக தர்மங்களுட் சிறப்பித்துச் சொல்லப்பட்டதொரு தாமத்தினற் சில தாமங்களை நீக்கியும் நீக்காதும் வஸ்துவையறிவதாகும். என்னை ?

> [3]" சிறப்பினு லொருபொருள் செப்பலு மெனவமை
> விலக்கலு மாட்டலுந் தொகைச்சொல தியல்பே "

எனறாராகலின். புகுவாயிலாவது - அநுயோகம் ; அஃதாவது, சுட்டு முதலாகிய வெட்டு வகையாலு மொரு பொருளை யறிவதாகும. எனனை ?

> 4 " சுட்டே கிழமை கருவி கால
> மித்துணை யிடம்பய னிகழ்ச்சி யெனாங்
> கிப்படி வருவது சுட்டுமுதற் சொல்லே "

எனறாராகலின. இதனையாலும் [5]வியாபி பிரமாணஞ் சொனனவாறு. பொய்யிலுயிரெனறது - ஜீவஸ்தானம் பதினான்கும் சொனனவாறு ; அவையாவன : [6]ஸூக்ஷ்மைகேந்த்ரியபர்யாப்தகாதி முதலாகக் கிடந்தன. இந்தப் பிரமாணம் ஜீவராசியை ஜீவனிலை கருவியாக வுணர்வது. பொருவில் குணமென்றது - [7]குணஸ்தானம் பதினாலுஞ் சொனனவாறு. அவையாவன : மித்தியாதிருஷ்டி முதலாயின ; இந்தப் பிரமாணம் ஜீவராசியைக் குணநிலை கருவியாக வுணர்வதாம். [8]மாாக்கணை யெனறது - மாாககணஸ்தானம் பதினன்

---

1 விவக்ஷிதம் - வேறாகக் குறிககப்பட்ட.

2 விளககா மேற்கோள்.

3 ௸

4 ௸

5 வியாபி பிரமாணம் - வியாபி கருவியாலா முணர்ச்சி.

6 சூக்ஷ்ம ஏகேந்திரிய பரியாப்தகம் - பூரண வளர்ச்சியுடைய ஓரறிவுள்ள சூட்சுமஜீவன்.

7 குணஸ்தானம் - மித்தியா திருஷ்டி, ஸாஸாதன ஸம்யக் திருஷ்டி, ஸம்யக் மித்யா திருஷ்டி, அஸம்யத, தேசஸம்யத, பிரமத்த, அப்பிரமத்த, அபூர்வகரண, அநிவிருத்திகரண, சூக்ஷ்ம சாம்பராய, உபஸாந்தகஷாய, க்ஷீணகஷாய, சயோகிகேவலி, அயோகிகேவலி எனனும் குணஸ்தானங்கள் பதினன்குமாம்.

8 மார்க்கணை - மார்கணஸ்தானம் - 14, கதி, இந்திரிய, காய, யோக, வேத, கஷாய, ஞாந, ஸம்யம, தரிசன, லேச்யா, பவ்ய, ஸம்யக்த்வ, ஸக்ஞா, ஆஹார என.

குஞ் சொன்னவாறு ; அவை : [1]கதிமுதலாகக் கிடந்தன ; இந்தப் பிரமாணம் கதிமுதலாகிய கருவிகளாக ஜீவராசியை யுணர்வதாம்.

இனி, 'வைப்பு நயனளவை' யெனத் தலைதடுமாறாகவோதியவதனால், [2]ஸதாநுயோகத்தாற் கொள்க. அவை [3]ஸத்து முதலாகக் கிடந்தன ; இவை [4]அவ்யாபி ப்ரமாணம்; இவற்றிடை விரிவுங் கடாவிடை யுள்ளுறுத்தனவும், உதாஹரணங்களும் மெய்ந்நூல் வல்லார்வாய்க் கேட்டுணர்க. ஈண்டுரைப்பிற் பெருகும்.

இந்தப் பிரமாணங்களாற் றிரியாமலுணர்தல் நன்ஞானத்துக்கு நன்மை யென்றவாறு. திரியாமலுணர்தலாவது - [5]மூடசம்சய விபர்யாஸமாகிய திரிவுபடாமலுணர்கை யென்றவாறு. இந்தப் பிரமாணங்களாலுணர்வது நன்ஞானமெனவே, பிரமாணமாவது நன்ஞான மென்றவாறாயிற்று ; என்னை ? இந்திரியங்களும், லிங்கங்களு முதலாகிய அசேதனங்கள் பிரமாணமல்லவோ வெனின், அல்ல; அவை பிரமாணமாகிய ஸம்யக் ஞானத்துக்குச் சாலக முதலாயினபோலத் துணைக்காரண மென்று கொள்க. (கஉ0)

121 காட்சி வகைதான் கடவுண் முதலாய
மாட்சி யமைந்த பொருளெட்டு மனத்து வைத்து
மீட்சி யிலதாய் விரிந்துந்திய வின்ப வெள்ள
வேட்கை யதுவாந் தெளிவென் றனர்வென் றவரே.

இதனால் நற்காட்சி யிலக்கணங் கூறுகின்றார்.

காட்சி யிலக்கணமாவதுதான் - ஆப்தன் முதலாகிய நன்கமைந்த பதார்த்தங்களெட்டையும் முன் சொன்ன பிரமாணங்களாலுணர்ந்து, அந்தப் பதார்த்தங்கண் மிசை மீளாதாய்ப் பரந்து சென்ற ஆனந்த ரூபமாகிய பக்தியென்னும் பெயருடைய [6]ச்ரத்தான மென்றருளிச் செய்தனர் கர்ம சத்துருஜயம் பண்ணிய விறைவரென்றவாறு.

ஆப்தாத் யஷ்ட பதார்த்தமாவன - ஆப்தன், ஆகமம், பதார்த்தம், பிரமாணம், பிரவர்த்தி, லிங்கம், சாரித்ரம், பலம் என்பன. மாட்சியமைந்த வென்பதனால், மாட்சியமையா அஷ்டபதார்த்தமுமுள ; அவை ஆப்தாபாஸ முதலாயின ; அவையெல்லாம் [7]யதாவஸர மேலேசொல்லுதும். (கஉஉ)

122 மூந்துற்ற மூடப் புலிமூன்றும் பிழைத்த பின்னை
யன்பச்ச மாசை புலகோடிலிங் காத்த ரொப்பு

---

1 கதி - சதுர்க்கதி.
2 ஸதாநுயோகம் - ஸத் முதலியவற்றால் பொருளையறிவது.
3 தத்துவார்த்த சூத்திரம் அத். I சூ. 8. பார்க்க.
4 அவ்யாபி பிரமாணம்-வியாபியல்லாத வேறு கருவியாலுணருமுணர்ச்சி.
5 மூடசம்சய விபரியாஸம் - அக்ஞானம், சந்தேகம், பிராந்தம்.
6 சிரத்தானம் - காட்சி.
7 யதாவஸரம் - காலம் நேர்ந்தபோது.

மென்பெற்று மேத்த விலராயெண் மயத்து நீங்க
வின்புற்ற காட்சி யுடையார்க்கியல் பாகு மன்றே.

என்பதனுல், முன் சொன்ன நற்காட்சிக்கு வருமழிவுகள் கூறுகின்றார்.

தர்சனத்தை யழிக்குமிடத்து, முந்துற்றுவருவனவாகிய மூடமென்கின்ற புலிகண் மூன்றிற்கும் பிழைத்தலரிது; பிழைத்த பின்னைக் காமமே, பயமே, ஆசையே, லோகவியவகாரமே, திர்லிங்கிகளே, ஆப்தாபாஸரே யென்றிவரை யாதானுமொரு பெருந் திருப்பெறினும் வணங்குதலிலராகி 1அஷ்டஸ்மயங்களி னீங்குதல் சிரத்தானுரூபத்ததாகிய சம்யக்தரிசன முடையார்க்கு லக்ஷணமாகு மென்றவாறு என்னை ?

2" மூவகை மூடமு மெட்டு மயங்களுந்
தோவகையிற் காட்சிக்க ணில் "

3" அவவிநய மாறு மகன்றது நற்காட்சி
செவ்விதிற் காப்பா னிடை "

என்றாராகலின். மூட மூன்றாவன - லோக மூடம், பாஷண்டி மூடம், தேவதா மூடம் என்பன. என்னை ?

4𑌆𑌪𑌗𑌾𑌸𑌾𑌗𑌰𑌸𑍍𑌨𑌾𑌨𑌮𑍁𑌚𑍍𑌚𑌯𑌃 𑌸𑌿𑌕𑌤𑌾𑌶𑍍𑌮𑌨𑌾𑌮𑍍
𑌗𑌿𑌰𑌿𑌪𑌾𑌤𑍋𑌽𑌗𑍍𑌨𑌿𑌪𑌾𑌤𑌶𑍍𑌚 𑌲𑍋𑌕𑌮𑍂𑌢𑌂 𑌨𑌿𑌗𑌦𑍍𑌯𑌤𑍇 ॥
𑌸𑌗𑍍𑌰𑌨𑍍𑌥𑌾𑌰𑌮𑍍𑌭𑌹𑌿𑌂𑌸𑌾𑌨𑌾𑌂 𑌸𑌂𑌸𑌾𑌰𑌾𑌵𑌰𑍍𑌤𑌵𑌰𑍍𑌤𑌿𑌨𑌾𑌮𑍍
𑌪𑌾𑌷𑌣𑍍𑌡𑌿𑌨𑌾𑌂 𑌪𑍁𑌰𑌸𑍍𑌕𑌾𑌰𑍋 𑌜𑍍𑌞𑍇𑌯𑌂 𑌪𑌾𑌷𑌣𑍍𑌡𑌿𑌮𑍋𑌹𑌨𑌮𑍍
𑌵𑌰𑍋𑌪𑌲𑌿𑌪𑍍𑌸𑌯𑌾𑌶𑌾𑌵𑌾𑌨𑍍 𑌰𑌾𑌗𑌦𑍍𑌵𑍇𑌷𑌮𑌲𑍀𑌮𑌸𑌾𑌃
𑌦𑍇𑌵𑌤𑌾𑌯𑌦𑍁𑌪𑌾𑌸𑍀𑌤 𑌦𑍇𑌵𑌤𑌾𑌮𑍂𑌢𑌮𑍁𑌚𑍍𑌯𑌤𑍇 ॥

என்றாராகலின். லோகத்தினது மூடம் லோகமூட மென்பதாயின் ஒழிந்தனவும் லோக மூடமேயாய் மூடமொனறாதல் வேண்டும்; அஃதன்றிப் பாஷண்டிகள் விஷயமாகவும், தேவதா விஷயமாகவும் வந்த மூடங்களை வேறோதினவாறு போல வொழிந்த ஆகமமே, பதார்த்தமே, பிரமாணமே, பிரவிருத்தியே, சாரித்திரமே, பலமே, தானமே, பூஜையே யென்றிவை முதலாகிய பொருள்களைப் பற்றி வரும் மூடங்களையும் வேறோதின் மூடங்களுக்கு வரையறை யில்லையாம்; இஃதென்னை ? மூன்று வகையுளடங்கியவாறெனின், ஸம்யக்தர்சனத்தைக் கெடுக்குமிடத்துச் சிறப்புடைய பாஷண்டி மூடமும், தேவதாமூடமு மெடுத்தோதி யொழிந்த மூடங்களுக்கு வரையறை யின்மையினவை லோக

---

1 அஷ்டஸ்மயங்கள் - எட்டு விதகர்வம்; அவை ஞானம், பூஜை, குலம், ஜாதி, பலம், ரித்தி, தபம், சரீரம்.

2 அருங்கலச் செப்பு. 3 அருங்கலச் செப்பு.

4 இரத்தின காண்டக சிராவகாசாரம் - 22, 24, 23.

4

மூடமெனத் தொகுத் தோதப்பட்டன போலும். இவற்றினுட்பமெல்லாம் மெய்ந்நூல் வல்லார்வாய்க் கேட்டுணர்க.

இனி, மூடத்திரயங்களி னீங்கினன் துர்லிங்கிகளையும், துர் ஆப்தரையும் வணங்கானாதலின், இவ்விரண்டு வணக்கமும் வேறோத வேண்டிய தென்னை யெனின், மூடத்தினீங்கினன் பாஷண்டிகளைத் தபோதனரென்றும், ஹரிஹர புத்த [1]பூரணாதிகளை ஆப்தரென்றும் புத்திபண்ணானென்பதல்லது, அவரை வணங்கானெனபது பெறப்படாதாகலின் வேறோதல் வேண்டும். அன்றியும் வணங்கப்படும் நவதேவதைகளை யன்றி வணங்குந் தீவணக்க மாறுதிற மெனப தற்குக் கூறிற்றுமாம். இனி, அஷ்டஸ்மயமாவன :

[2]"ஜ்ஞாநம் பூஜாம் குலம் ஜாதிம் பலம் ருத்திம் தபோ வபு:
அஷ்டாவாச்ரித்ய மாநித்வம் ஸ்மயமாஹுர் கதஸ்மயா:"

என்பதனாற் றெரிக. (கஉ௩)

123 ஐயுற்றல் வேட்கை யுவர்ப்பேமயக் கியாது மின்மை
செய்குற்ற நீக்க றிரிந்தாரை நிறுத்த லின்றிப்
பொய்யற்ற காதற் பொருவில்லறங் காட்ட லெட்டுங்
கையுற்ற வாயில் லதுகாட்சியின் மாட்சி யாமே.

என்பதனுன் முன்சொன்ன தோஷத்தி னீங்கிய சம்யக்தர்சனத்துக்கு அங்கங்கள் கூறுகின்றார்.

பரமாகமத்துச் சொல்லப்பட்ட ஆப்தாதி யஷ்டபதார்த்தங்களை ஆகமத்துச் சொன்னபடி யொழிய வேறொருபடி கூடாதென்று இரும்புண்ட நீர்போலத் தேறியிராது, ஐயப்படுதலே, கர்மபரவசமும் [3]நச்வரமும், துக்கங்களானிடை யிடைப்படுவதும், பாபத்துக்கு வித்துமாகிய ஸம்சார சுகத்திலே வேட்கையே, ஸ்வபாவத்தால் [4]அசுசியாகிலும் ரத்ன திரயத்தால் பரிசுத்தமாகிய தர்மத்துள் ளாரது சரீரத்திலே வருகின்ற உவர்ப்பே, துக்கங்களுக்குப் பெருவழியாகிய துர்மார்க்கத்திலும் அந்த துர்மார்க்கத்தில் நிற்கின்ற ஜனங்களுழையுமுண்டாகிய நன்குமதித்தலுங் கலத்தலும் புகழ்தலுமென்னும் மயக்கே யெனறிந்நான்கு மொழிவற விலதாதலும், ஸ்வபாவசுத்தமாகிய சன்மார்க்கத்துக்கு ஒரு தோஷ மில்லையேனும் சன்மார்க்கத்தை ஆஸ்ரித்த பாலரும் அஸக்தருமாகிய ஜனங் களாற் செய்யப்பட்ட குற்றங்களை நீக்குதலே, தர்சனத்திலாதல், சாரித்திரத்தி லாதல் திரிந்தாரை யாதானுமொரு உபாயத்தினாற்றிரியாமை நிறுத்தலே, சத்தர் மத்துள்ளா ருழைப் பிறிதொரு காரணமின்றி யுண்டாகிய வஞ்சனை யற்ற காதலே, லோகத்துள்ளாருழை யுண்டாகிய அஞ்ஞானங்களை நீக்கி, சத்தர்மத்துப் பெருமை காட்டலே யென்றிவை நான்குங் கூடுதலுமென்றிவ் வெட்டங்கமுங்

1 பூரணன் - ஆஜீவகமதஸ்தாபகன்.
2 இரத்தின கரண்டக சிராவகாசாரம். 25.
3 நச்வரம் - நாசமடைதல். 4 அசுசி - மலம்.

கையுற லரிது; கையுறுமாயின் அது ஸம்யக்தர்சனத்துக்கு விளக்கமா மென்ற வாறு. (கஉச)

124 நன்றாய காட்சி யுடனாகிய ஞானந் தன்னோ
டொன்றாகி யுள்ளத் தொழியாமை யொழுக்க மென்ப
குன்றாத வொன்றுங் குறைபாட்டதுங் கூறு பவ்வே
வென்றார்த நூலின் விதிமெய்ம் மையுணர்ந் தவரே.

என்பதனால் ஸம்யக்சாரித்திரங் கூறுகின்றார்.

ஸம்யக்தர்சனத்தோடு கூடிய ஸம்யக் ஞானத்தோடு அபேதனாகித் தன் னிர்தயத்து இவவிரண்டும் விட்டு நீங்காமை நிற்றல் ஸம்யக்சாரித்திரமாம். அது தான் சகல சாரித்திரமும், விகல சாரித்திரமுமென விரண்டாகக் கூறுவர், சர் வக்ஞனால் அருளிச் செய்யப்பட்ட பரமாகமத்தின் மெய்ப்பொருளுணர்ந்தா ரென்றவாறு.

ஸம்யகதர்சனத்தோடும், ஸம்யக்ஞானததினோடு மொழியாது நிற்றல் கூடு வது-ஹிம்ஸாதி சகல [1]ஸாவத்யங்களையும் பண்ணுவதாகிய சகல வியாபாரத் தையுந் துறந்தவிடத் தென்றவாறு. (ககரு)

125 போற்றல் செறிவே பொறை யாதிய நல்லறமு
மேற்ற நினைப்போ டிரு சார்வி ழுத்தவமு
மாற்றல் பரிசை முதலாகிய வன்ன வெல்லாம
மாற்ற மறுக்கு மொழுக்கத்தின் மாட்சி யாமே.

எனபதனால் ஸம்யகசாரித்திரத்தினது லக்ஷணஞ் சொல்லுகின்றார்.

போற்றல் என்பது - [2]பஞ்ச சமிதி. செறிவென்பது - மனோவாக்காய [3] குப்தி. பொறையாதிய நல்லறம்-உத்தமக்ஷமாதி தர்மம். எற்ற நினைப்பு - [4]துவா தசானுப் பிரேக்ஷை. இருசார் விழுத்தவம் - [5]பாஹ்யாப்யந்தர தபஸு. ஆற்றல் பரிசை - [6]பரீஷஹங்களைப் பொறுத்தல். இவைபோல்வன வெல்லாம்

---

1 ஸாவத்யம் - குற்றம்.

2 பஞ்சசமிதி - ஈர்யா, பாஷா, ஆதான, நிக்ஷேப, உத்ஸர்க என சமிதி கள் ஐந்து.

3 குப்தி - அடக்குதல்.

4 துவாதசானுப் பிரேக்ஷை - அநித்தியம், அசரணம், ஸம்ஸாரம், ஏகத்வம், அந்யத்வம், அசுசி, ஆஸ்ரவம், ஸம்வரை, நிர்ஜரை, லோகம், போதிதுர்லபம், தர்மஸ்வாக்யாதத்வம் என அநுப்ரேக்ஷைகள் பன்னிரண்டு.

5 பாகிய அப்யந்தர தபசு - தபசு வகைகள்.

6 பரீஷஹங்கள் - தவம் முடித்தற்குப் பசி முதலியவற்றை ஸஹித்தல். அதனலாம் ஜயம் பரீஷஹஜயம். பசி, தாக, சீத, உஷ்ண, தம்சமசக, அசே லக, அரதி, ஸ்திரீபாதா, சரியா, நிஷத்யா, சய்யா, ஆக்ரோச, வத, யாசனா, அலாப, ரோக, த்ருணஸ்பரிச, மல, சத்காரபுரஸ்கார, ப்ரஜ்ஞா, அஜ்ஞான, அதர்சன என பரீஷஹங்கள் 22 - ஆம்.

ஸம்ஸார நிர்மூலனம் பண்ணும் ஸம்யக்சாரித்திரத்தினது லக்ஷணமாமென்ற வாறு. (௧௨௬)

126 யோக மிவற்றை யுடனுண்ட வுயிர்க ளெல்லாம்
மாக விசும்பி னவர்தம்மொடு மன்ன ரும்மாய்ப்
போக நுகர்ந்து பொருந்தாவினை புல்ல லின்றி
யேகநல் லின்ப மியைந்தாவிழ வில்லை நல்லாய்.

யோகம் - பல கூடி யொன்றாகிய ஔஷதம். எக நல்லின்பம் - இணையில் லாத அநந்த சுகம். (௧௨௭)

வேறு

127 பிறவியா மாறும் பிணியாந் திறமும்
மறவிதா னில்லா மருந்தாம் வகையுந்
திறவியாள் கேட்டுத் தெரிந்துள்ளங் கொள்ள
[1] வறவியான் றானு மறவமிர்த மீந்தான். (௧௨௮)

வேறு

128 வண்டவாம் வார்குழலும் வாளெயிறும் பூண்முலையும்
தொண்டைவாய் நன்னலமுந் தோளுந் துடியிடையும்
கண்டவாங் காமுகரும் யாமுங் கணநரியும்
விண்டவாக் கொண்டுணரின் வேறுவே றாமன்றே.

"விண்டவாக்......மன்றே" வென்பது - காமுகர் சுகஹேதுவாக வுணர்வர்; தபோதனர் சப்ததாது மயமாகிய [2]மலபிண்டமென்று புத்தி பண்ணுவர்; நரி முதலாயின பக்ஷணமென்று புத்தி பண்ணுமென்றவாறு. (௧௨௯)

129 கரையவா வாங்குங் கயமகன் கைத்தூண்டி
விரையவாப் பன்மீ னிடருறுவ தேபோல்
[3]நுரையவா நுண்டுகிலு மேகலையுஞ் சூழ்ந்த
வரையவாய்ப் பட்டார்க்கு மாழ்துயரே கண்டீர்.

"கரையவா......மகன்" - கரையிலேற வாங்குங் கயமகன். (௧௩௦)

130 மட்டார் மலர்புனைவும் வாணெடுங்கண் மையணிவும்
பட்டார் கலையுடையும் பல்வளையும் பைந்தோடு

---

1 அறவியான் - அறமுடையான்; "அறவிநாவா யாங்குள தாகலின்" மணிமேகலை.

2 இக்கருத்து இறையனா ரகப்பொரு ளுரையில் வந்துளது.

3 நுரையவா நுண்டுகில்-நுரையும் விரும்பும் நுண்ணிய ஆடை; நுரையை வெள்ளிய ஆடைக்குவமை கூறல் மரபு; "நுரைகிழித்தனைய நொய்ம்மை நுண்டுகில்" என சிந்தாமணி 699ஆம் செய்யுளில் வருதல் காண்க.

நட்டாரை யெல்லா நரகுக்கே யுய்க்கு [1]நாய்க்
கொட்டார்த்தார் செய்யுங் கோலங்கள் வண்ணம். (கஉக)

131 ஆடினாய் நான மணிந்தாய் கலன்மாலை
சூடினா யேனுஞ் சுணங்கார் வனமுலையா
யூடினா யாக வொழுக்கூற்றைப் பல்பண்டம்
மூடினாய் தோலின் முகம னுரையேனே. (கஉஉ)

132 மின்போ னுடங்கிடையும் வேயேய் திரடோளு
மென்றே யிவைமகிழ்ந்தீங் கென்முன்னே வந்தாயாற்
புன்றோலும் பல்லென்பும் போர்த்த புறங்காட்டு
ளன்றே யுறைவ வவற்றான் மருள்வேனோ. (கஉங)

133 மெழுகுருகு மண்பாவை மேதையான் [2]காய்த்தி
யொழுகுருகு செம்பொன்னா லுண்ணிறைந்த தேபோற்
புழுகுருக மெய்காட்டிப் பொல்லாத போக்கி
யழுகுருவு கொண்டா ளறவமிர்த முண்டாள். (கஉச)

வேறு

134 காய்வ செயினுங் குழவிக்கட் கவன்று [3]கழிகண் ணோட்டத்தாற்
றாய்தன் முலையி லமுதூட்டுந் தகைய னறவோன் றானென்று
மாய வுருவ மாறித்தன் மற்றை யுருவ மேகொண்டு
பேயேன் செய்த பிழையெல்லாம் பெரும பொறுவென றிறைஞ்சினாள்.

காய்வ செய்யினுந் தன முலை யூட்டுந்தாய் தகையன் என்று கூட்டுக. ()

135 [4]முழங்கு முன்னீர் வையத்து முனிதக் கார்தம் முன்னின்று
வழங்க வாட்ட மொழிவர்நீ [5]மன்னும் பொருத வகையுண்டோ
வழுங்க லென்ற வறவோன்ற னலர்கொள் பாதம் பெரிதேத்தித்
தொழுங்கை யாளக் குணக்குன்றைத் துதிப்ப னென்று தொடங்கினாள்

1 நாய்க் கொட்டார்த்தார் - நாய்ச் சரீரத்தை அலங்கரிப்பவர்; கொட்டு - சரீரம்; ஆர்த்தல் - அணிதல், அதாவது அலங்கரித்தல்.

2 காய்த்தி - காய்ச்சி.

3 கழிகண்ணோட்டம் - பதிற்றுப்பத்தில் வந்துளது.

4 முழங்கு முன்னீர் - ஒலிக்கின்ற சமுத்திரம்; இது முன்னீரென்றும், முந்நீரென்றும் சொல்லப்படும். முன்னீர் - பழைய நீர்; முந்நீர் - மூன்று தன்மை. ''முன்னீர்க்கனைகடல்'' சிந். 511. ''முந்நீர்ப் பிறந்த'' சிந். 5.

5 மன்னும் - அசை.

"முனிதக்கார்.........யுண்டோ" வென்பது - 1வெறுக்கப்பட்டார் முன்னின்று பிழையுடன்பட்டு வழங்கச் சான்றோர் வெறுப்பொழிவர்; ஆகையால், அது பொறுத வகையுண்டோ வென்றறிந்து பொறுத்தே மென்றவாறு. (௧௨௬)

136 வெள்ள மாரி தரித்தோய்நீ வினையின் வாயி லடைத்தோய்நீ
யுள்ள மாட்சி யுடையோய்நீ யுயப்போம் வண்ண முரைத்தோய்நீ
2 நள்ளென் யாமத் தியான்செய்த நவைக ளெல்லா நனிகண்டு
மெள்ள வில்லாப் பெரியோய்நின் னிணையில் பாத மணைவல்யான்.

137 மூட மூன்று முரைத்தோய்நீ முரண்செய் தோற்ற முனிந்தோய்நீ
வீடுங் கட்டும் விரித்தோய்நீ வினையி னின்பம் வெறுத்தோய்நீ
காடு கிளர்ந்து காட்டியான் கலக்க வொன்றுங் கலங்காத
பாடற் கரிய பெரியோய்நின் பழிப்பில் பாதம் பணிவல்யான்.

138 அல்லற் பிறவி யகன்றோய்நீ யாசை வெவ்வே ரறுத்தோய்நீ
வெல்லற் கரிய வனங்கனைமெய் வெண்ணீ றாக வெகுண்டோய்நீ
கொல்லக் கருதி வந்தேனைக் குணங்க ளாலே வணங்குவித்த
சொல்லற் கரிய பெரியோய்நின் றோமில் பாதந் தொழுவலயான.

139 உடம்பின் மெய்ம்மை யுணர்ந்தோய்நீ யுறங்க லார்வ மறுத்தோய்நீ
யிடங்கொ ளின்னா வினையெல்லா மெரிக்கும் வாயில் விரித்தோய்நீ
யடங்க வில்லேற் கருளினா லறங்கூர் மாரி பொழிந்தோய்நின்
றடங்கொள் செந்தா மரையடியென் றலைய வேயென் றலையவே.

வேறு

140 தடம்படு மாரி தலைத்தலை றுற
விடம்படு பல்லுயிர் மெய்வழி யேற
வுடம்பொடு வேறெனு மோர்ப்பினை யாகி
யடங்கிய நின்னடி யஞ்சலி செய்வேன். (௧௩௧)

141 கல்லுரு கக்கடுங் காற்றெறி போதினி
னல்லிருள் கூர்சுடு காட்டிட மாகப்
பல்வினை யும்பறிப் போய்நின பாதம்
நல்வினை யிற்றொழு வேனினி நாளும். (௧௩௨)

142 மங்குன் மழைபொழி மாரிபெய்ந் நாளிற்
கங்குலெண் ணில்லங் கவலைசெய் காட்டு

1 இக்கருத்து புறநானூற்றில் வந்துளது.
2 நள்ளென்யாமம் - நடுராத்திரி.

ளெங்கு மியங்கல னென்றிருந் தோய்நின்
பங்கயம் போல்வன பாதம் பணிவேன். (௧௩௩)

143 இற்றவர் தம்முட றின்றிட யாமம்
முற்ற நரிமுர லும்முது காட்டுட்
பற்றற வேநினை வோயிரு பாதஞ்
சுற்றுபு யான்விதி யிற்றொழு வேனே. (௧௩௪)

144 திண்டிறல் சேர்சிறு பே[1]யறை கீறி
வெண்டலை யால்விளை யாடிய காட்டு
ளெண்டிக ளும்மெரிப் போய்நின பாதம்
வண்டறை பூவொடு வந்தனை செய்வேன். (௧௩௫)

145 பிணங்க ளிடையிடை பேரழ லீமத்
தணங்கு துணங்கைசெய் தாடிய காட்டுட்
குணங்க ளுடையன குன்றுத லில்லாய்
வணங்குவ னின்னடி வைகலி னாளும்.

[2]துணங்கைசெய்தாடல் - கைகோத் தாடுமாட்டு. (௧௩௬)

146 நுனித்தகு நன்னெறி நோக்கின னாகி
முனிப்பிறை யோனடி மும்மையி னேத்திப்
பனிக்கட லன்னதோர் பாவமுஞ் செய்தே
னினிச்செய்வ தென்னுரை யாயெனக் கென்றாள்.

முனிப்பிறையோன் - சந்திரமுனி. மும்மையினேத்தி - மனோவாக் காயங் களால துதித்து. (௧௩௭)

வேறு

147 விலங்கு வெந்நர காதிக டம்முள்
விளிந்துதோன் றிவிழு நோயொடு முற்றுக்
கலங்கி யெங்குங் கண்ணில வாகிக்
கவலைவெள் ளக்கட லிற்குளித் தாழு

---

1 அறைகீறி - கம்பர் கூறியுள்ளார்.

2 துணங்கை - விலாப்புடைத் தாடலுமாம்; திருமுருகாற்றுப் படையில் இவ்வேறுபாடு காணப்படுகிறது.

நலங்களில் லாவுயிர் தங்களுக் கெல்லா
நடுக்கநீக் கியுயர் நன்னிலை யீயுஞ்
சலங்களில் லாப்பெரி யோன்சரண் கொண்ணீ
சனங்கட் கெல்லா மவன்சர ணென்றான்.

சலங்களில்லாப் பெரியோன் - அருகத் பரமேஸ்வரன். (கரு அ)

148 உய்தல் வாயுரைத் தாயதன் மேனு
முயிருள்ளிட் டபல வுள்பொருள் சொன்னாய்
நைதலில் லாத்தெளி வோடுநன் ஞான
நானுங்கொண் டேனுன் னற்குண மெல்லாம்
பெய்துதந் தாய்பிழைத் தேற்கினி தாவோர்
பிராயச்சித் தம்பெரி யோயரு ளென்னச்
செய்த தீமை கெடக்கட னுட்டிற்
சினவ ரன்னெறி யேதெருட் டென்றான்.

"நைத......கொண்டேன்" என்பது - ஸம்யகதர்சனமும், ஸம்யக்ஞான மும் கொண்டேனென்றவாறு. ஸம்யக் சாரித்திரம் தேவ ஜாதிக்கு ஸம்பவி யாமையிற் கொண்டிலன். (கரு௯)

வேறு

149 யாஅது தடிக ளதருளா லருந்துய ரகல்வகை யதனுன்
மாஅது டையடி யிவைதா மறவலெ னெனவலங் கொண்டு
வேஎ தடவியன் மலைமேல் விரிகதிர் மணிவிளக் காதி
தீஇதடு தலை விலங்குஞ் சினகர முவகையிற் சென்றாள்.

"யாஅ.........அதனு" லென்பது - அடிகள தருளா லருந்துயரினீங்கினே னென்பது. யாதொன்று - அது காரணத்தாலெனறவாறு. வேதண்டமென பது - வெள்ளியம் பெருமலை; 'வேதண்ட' மெனபது, 'வேதட' மென்றாயிற் றுச் செய்யுள் விகாரத்தால். "சினகர......சென்றாள்" - சித்தகூட சைத்யால யத்துச் சென்றாளெனறவாறு. (௧௫௦)

நீலகேசித் திரட்டில் நீலகேசி நெறிதலைப்பட்ட
1சீலவானது தருமவுரைச்சருக்கம் முற்றும்.

1 சீலவான் - முனிச் சந்திரர்.

இரண்டாவது

குண்டலகேசி வாதச் சருக்கம்

150 கொல்லை முல்லைபைங் கோங்கு குருந்தங் கோடறண் குரவ
நல்ல மல்லிகை நறவம் ஞாழல் தாழைபுன் னாகம்
பல்லி தழ்ப்பனிக் குவளை பானல் பாதிரி பிறவு
மெல்லை யின்மல ரேந்தி யிறைவன [1]திடவகைக் கெழுந்தாள்.

151 நீட்சி [2]யொக்கமோ டகல நினையநின் றெங்கணு நோக்கி
மாட்சி யால்வலங் கொண்டு மாதவத் திறைவனிற் பிழையாக்
காட்சி யேனெனி லெல்லாக் கதவமுந் திறக்கெனத் திறப்ப
வாட்சி மூவுல குடைய வடிகட மடியிணை தொழுதாள்.

"நீட்சி.....அகலம்" என்பது - சித்தகூட சைத்யாலயம் தெற்கு வடக்கு நீட்சி காதம்; உயரமுக்காற்காதம்; அகல மரைக்காதம் [3]திருப்பாழி வடிவிற்று.

152 அத்தி யாளியோ டாமா னட்ட மங்கல மரிய
பத்தி பாவைபல் பறவை பயில்கொடி நிமிசொடு பிறவும்
வித்த கம்பெரி துடைய விசித்திர வுருவநன் மலராற்
சித்த நன்னெறி பயந்தான் றிருவடிக் கருச்சனை செய்தாள்.

என்பது - ஆனைமுதலாகச் சொல்லப்பட்ட ரூபங்களாகப் புஷ்பத்தால் அர்ச்சித்தாள். (௩)

153 தூமஞ் சாந்தொடு சுண்ணந் துதியொடு பரவு தொழுதே
தாமந் தாழ்தர நாற்றித் தத்துவ தரிசிய துருவே
யாமென் றையென வியந்தாங் கன்ன வாயிரத தோரெண்
றூம நல்லிசை தொடுத்து நாதகீ தங்களை நவிற்றும். (௪)

154 கன்று காலனைக் கடந்தாய் காதற் காமனைக் கடிந்தாய்
தொன்று மூததலைத் துறந்தாய் [4]தோற்ற மாக்கட லிறந்தா
யொன்ற நோய்பகை யொருங்கே யுடைந்து வெங்களத் துதிர
வென்றி ருந்தனை நீயே வீரர்தம் வீரர்க்கும் வீரா. (௫)

---

1 இடவகை - கோயில்.

2 ஒக்கம - உயரம். 3 திருப்பாழி - அழகிய குகை.

4 தோற்றமாக்கடல்-பிறவிப்பெருங்கடல்; திருக்குறள-கடவுள் வாழ்த்து 10.

155 சாத ஞெய்சரை பிறவி தாஞ்செய் தீவினைக் கடலுண்
மாது யருழந் துறுநோய் மறுகு மன்னுயிர்க் கெல்லாந்
தீதி னன்னெறி பயந்து திரைசெய் நீள்கரை யொருவிப்
போத ரும்புணை படைத்தாய் புலவர்தம் புலவர்க்கும் புலவா.

156 அரிய வாயின செய்திட் டமரர் துந்துபி யறைந்து
புரிய பூமழை பொழியப் பொன்னெயில் மண்டிலம் புதைந்த
விரிகோ டண்டளிர்ப் பிண்டி மாநிழ லிருந்திரு வினையும்
பிரியும் பெற்றியை யுரைத்தாய் பெரியவர்ப் பெரியவர்ப் பெரியாய்.

157 பொங்கு சாமரை யேந்திப் புடைபுடை யியக்கர்நின் றிரட்டச்
சிங்க வாசனத் திருந்து தெளிந்தொளி மண்டில நிழற்றத்
திங்கண் [1]முக்குடை கவிப்பத் தேவர்தந் திருந்தவை தெருள
[2]வங்க பூவம தறைந்தா யறிவர்தம் மறிவர்க்கு மறிவா. (அ)

158 உளறி யாவது முணரா யுறல்வகை யிதுவென வுரைத்தி
கூறு வேறெனக் கூறுய் குரன்முா சனையதோர் குணத்தைச்
சேற லுள்ளமு மிலையாய்த் திருமலர் மிசையடி யிடுதி
தேறு மாறென்னை நின்னைத் தேவர்தந் தேவர்க்குந் தேவா.(கூ)

159 கண்ணி னுலொன்றுங் காணுய் காணவு முளபொரு ளொருங்கே
பெண்ணு மல்லவுஞ் சாராய் பிரிதலில் பேரின்ப முடையை
யுண்ணல் யாவது மிலையா யொளிதிக ழுருவமஃ துனதா
லெண்ணில் யார்நினை யுணர்வா ரிறைவர்தம் மிறைவர்க்கு மிறைவா

160 சொற்றி யாவதுங் கேளாய் சுதநயந் துணிவுமங் குரைத்தி
கற்றி யாவது மிலையாய்க் கடையில்பல் பொருளுணா வுடையை
பற்றி யாவது மிலையாய்ப் பரந்தவெண் செல்வமு முடையை
முற்ற யார்நினை யுணர்வார் முனைவர்தம் முனைவர்க்கு முனைவா.

161 அன்மை யாரவர் தாந்தா மறிந்தன வுரைத்தபொய் யாக்கி
நின்மெ யாகிய ஞான நிகழ்ச்சி நீவிரித் துரைத்த
சொன்மை யாரிடை தெரிந்தார் தொடர்வினை முழுவதுஞ் சுடுநின்
றன்மை யார்பிற ரறிவார் தலைவர்தந் தலைவர்க்குந் தலைவா.(கஉ)

---

1 முக்குடை - சந்திராதித்யம், நித்ய விநோதம், சகல பாஸனம் என்பன.
2 அங்க பூவம் - அங்காகமமும், பூர்வாகமமும்.

162 ஆதி [1]யந்தளப் பரிய வருகந்த பகவர்த மறஞ்சால்
சேதி யம்புக்க வர்[2]தந் திருந்தடி களைப்பெருந் துதிசேர்
போதி யிற்பணிந் திருந்தாள் புன்னெறி தாம்பல வவற்றுள்
யாதுகொ ளுன்முழ் னென்ன லடர்க்கப் பாலது வென்றாள். (கஉ)

வேறு

163 ஊன்றின்ற விழுக்கென்ன னுயிரினையு முளதென்ன
னொன்றலையு நோன்பென்ன னொக்குடைய கணிகையரே
போன்றிருந்து பொதியறுக்கும் புத்தன்றன் புன்னெறியை
யான்சென்றஃ தடிப்படுப்ப னறக்கரும மிதுவென்றாள்.

இதனால் நீலகேசியாரது உள்ள நிகழ்ச்சி யுணர்த்துகின்றார்.

(இதன் பொருள்) [3]"தன்னூன் பெருக்கற்குத் தான் பிறிதூனுண்பான்" எனவும், [4]"ஊனுண் டுயிர்கட் கருளுடைய னென்பானு" மெனவும், [5]"விலைப் பாலிற் கொண்டூ னிசைவது உங் குற்றம்" எனவும், [6]"ஊனைத்தின் றூனைப் பெருக்குதன் முன்னினா" எனவும் சான்றோராலிகழப்பட்ட மாம்ஸ பக்ஷணம் குற்றமன்றென்றான்; என்னை?

[7]"ஶாம்ஸஸ்ய ஶரணம் நாஸ்தி நாஸ்தி ஶாம்ஸஸ்யவேதநா
வேதநாஶரணாபாவாத் கொஹொஷோ ஶாம்ஸபக்ஷணே"

[8] (என்பதால்). இகலோகத்துக் கர்மங்களைச்செய்து, பரலோகத்துச் சென்று பல மனுபவிக்கு முயிருளதாயினன்றே தர்மானுஷ்டானம் வேண்டுவது; அந்த வுயிரையு முளதென்னான்; என்னை?

[9]"ஜீவம்ஶயினஹிகொவிஜீவஶி தாகாரகொணகிரிகு
[கவிஂஜதே
கஂயிணிஂவாதிணஹிஂவிசெதாவாஶாமுஹூஶயிமுஶெமாண
[விஂஜதே"

எனவும்,

1 அந்து - அந்தம்; கடைக்குறை விகாரம்.
2 விடுபட்டதற்குச் சேர்க்கப்பட்டது.
3 திருக்குறள் - புலான் மறுத்தல். 1.
4 திரிகடுகம் 37. 5 நான்மணிக் கடிகை 26.
6 இன்னா நாற்பது 23. 7 பௌத்த நூல் சுலோகம்.
8 விடுபட்டதற்குச் சேர்க்கப்பட்டது. 9 இந்நூல் 11-வது பக்கம் பார்க்க.

[1]“ நாஸ்த்யாத்மா திவ்யம் ஸௌசா ஸேவ்யதாம் ”

எனவும் சொல்லுதலின். அகஸ்மாதி பாஹ்யாப் யந்தர தவசுக்களைத் தப ஸெண் ணுன் ; என்னை ? ஸ்நானபானதாம்பூலாதிகள் சேவித்து, [2]“ காயந்தன்னை வருத்தற்றவ மென்பாய், மூயிட்டுப் புழுக்காய் முழங்கையைத், தேயாய் தீயிற் சுடா ” வென்றிங்ஙனஞ் சொல்லுமாகலின்.

ஆதலாலிப்படி யழகுடைய கணிகா ஜனங்கள் போல மனுஷ்யருடைய [3] குணநிதிப்பொதி கவரும் புத்தனது அஸத்யமாகிய மார்க்கத்தினை யழித்து, ஜின ஶாஸனத்தை விளக்குவேன் ; முந்துறவிது தர்மகார்யமென்று நினைந்தா ரென்றவாறு. (கச)

164 மண்டலத்தி ளேக்குவாள் மடுத்ததன தவ தியாற்
கண்டனடான [4]காம்பிலிக் காவலன் கடைமுகத்தோர்
தண்டமைய பொழில்நாவற் சாகைநட் டுரைபெறுக்
குண்டலகே சிப்பெயரைக் குறியாக வேகொண்டாள். (கரு)

165 தருமத்திற் றிரிவில்லா டயாச்செய்தற் பொருட்டாக
நிருமித்த வகையினதா நெடுநகரை வலஞ்செய்து
திருமுத்தப் பீடிகைக்கட் சித்தரையுஞ் சிந்திததோர்
[5]பெருமுத்தப் பெண்ணுருவங் கொண்டியைந்த பெற்றியளாய்.

166 அந்தரமே யாறுச்சென் றழனுதிவே லரசர்கட்
கிந்திரனே போன்றிருந்த விறைமகன திடமெய்திக்
கந்திருவ மகளேன்யான் காவலனைக் காண்குறுவேன்
வந்திருந்த துணைவிரைந்து வாயிலோ யெனச்சொன்னாள். ()

167 கருங்களிறுங் களிமாவுங் கந்தோடு பந்தியவே
நெருங்குபுபோய் நீருண்ணு தேர்பண்ணு நெடுங்கடைக்குப்
பெரும்படையுஞ் சாராதிப் [6]பெண்பாவி மாநட்டிங்
கிருந்ததன் றிறத்தினு லெனக்கரிது புகலென்றான். (கஅ)

---

1 இந்நூல் 11-வது பக்கம் பார்க்க.

2 புத்த வாதச் சருக்கத்திலும் வந்துளது.

3 குணநிதிப் பொதிகவரும் - குணமாகிய திரவிய மூட்டையைக் கவருகின்ற.

4 காம்பிலி - தென் பாஞ்சால தேசத்து ராஜதானிப் பட்டணங்களுளொன்று ; கன்னிங்ஹாம் புராதன இந்திய பூகோளம் - 704-ம் பக்கம்.

5 பெருமுத்தப்பெண் - பெருமை பொருந்திய தாபஸப் பெண்.

6 ‘ பெண்பாலிம் மாநட்டு’ என்றும் பிரதி பேத முண்டு.

168 வாயிலோ னுரைகேட்டு வடிக்கண்ணாண் முகநோக்கிக்
கோயிலையான் புகவிலக்குங் குறையென்னை முறைதிருத்தும்
பூசலிங் குடையையோ பொருளிழவோ வுயிரிழவோ
நீயிலையார் புதனடற்கு நிமித்தமிங் கென்னென்றாள். (௧௯)

169 என்கருமம் வினவுதியே [1]லிலிங்கியரு ளென்னோடு
நன்குரைப்பார்த் தரல்வேண்டி நாவற்கொம் பிதுநட்டே
னுன்கரும நீசெய்வாய் நுழைந்தறிவு முடையையேல்
மன்பெரியான் றிருந்தவைபுண் மாற்றந்தா வெனச்சொன்னாள்.

170 அப்படித்தே யெனின்வாயி லடைப்பொழிக யானைதே
ரெப்படியு மியங்குகநும் மிறைமகற்கு மிசைமினென்
றிப்படியா லிவையுரையா விலைநாவ லிறுத்திட்டா
டுப்போடு கனிதொண்டை துயில்கொண்ட துவர்வாயாள். (௨௧)

171 வேந்தனு மதுகேட்டே விம்முயிர்த்த வுவகையனாய்ப்
பூந்தடங்க ணல்லார் புகுதுக வெனப்புகலும்
போந்திருக்க வெனவிருக்கை பொருந்தியவா றவரவர்கட்
கீந்துலகத் தியற்கையு மினிதினிற் செய்திருந்தான். (௨௨)

172 முதலவனோ டவனூலு மந்நூலின் முடிபொருளு
நுதலிய பொருணிகழ்வு நுங்கோளு மெமக்கறியத்
திதலைமா ணல்குலீர் தெருட்டுமி னெனச்சொன்னா
னதலையும் பெருங்கதவ மடைப் பொழித்திட் டலவேலோன்.

173 நன்றாக வுரைத்தனைநீ நரதேவ நின்னவையுள்
வென்றார்க்கோர் விழுப்பொருளுந் தோற்றார்க்கோர் பெருந்துயரு
மொன்றாக வுரையாக்கா லுரையேன்யா னெனச்சொன்னாள்
குன்றாத மதிமுகத்துக் குண்டலமா கேசியே. (௨௪)

174 அறத்தகைய வரசனு மதுகேட்டாங் கவர்க்குரைப்பான்
சிறப்பயர்வ னன்றாக வென்றார்கட் கின்றேயான்
புறப்படுப்பன் றோற்றாரைப் பொல்லாங்கு செய்தென்றாற்
கிறப்பவும் பெரிதுவந்தா ரிலங்கிழையா ரிருவருமே. (௨௫)

175 வேனிரைத்த விரிதானை வேத்தவையார் வியப்பெய்தக்
கோனுரைத்த வுரைகேட்டே குண்டலமா கேசியுந்

---

1 இலிங்கியர் - தபசிகள்.

ணிறப்பு நூறாயிரங்கற்ப காலம் பிறர்க் குழந்தானாதலின், முன் பெருமைக் கணின்றானென்று சொல்லப்பட்டதெனின், முன் பெருமைக்குத் தலைவராம் பாகிப் பெருமை பெற்றானாயிலிவன், பின்பு பிறர்க் குழக்கின்றதனான் முடிக்கும் கருமம் யாவதாம்? முன்பு பெறாத புத்தத்வம் பெற்றானென்று காட்டுதியாயின், முன்பு பெருமைக்குத் தலைவாம்பாகிய பெருமை பெறாது, அது வேண்டிப் பிறர்க் குழந்தானாதலிற், 'றனக்கென் றொன்றானு முன்னா' னென்பது பிழைக்கும். அஃதன்றி இவன் புத்தத்வம் வேண்டிப் பிறர்க் குழந்தானல்லன்; இவன் பிறர்க் குழக்கப் புத்தத்வம் தானே வருமென்றற்கட் புத்தத்வம் வருவதறிந் துழக்குமோ வறியாதுழக்குமோ? அறிந்துழக்குமெனில், புத்தத்வம் வேண்டி யுழந்தானா யுறுதி வேண்டி யுழந்தானாம்; அறியாதுழக்கில் ஞானக்குறைபாடும், தர்மக் குறைபாடு முடைமையிற் பெருமையிலனாம். ஆக, 'முன்றான் பெருமைக்கணின்றா' னென்பது பிழையென்றார்க்குத் தர்மங் கொண்டது கருதிப் பெருமைக்கணின்றானென்றதல்லது, பிறிதொரு பெருமையிலனெனின், இவ்வாறு பெருமை கொள்ளின், ஊரில் விழுந்தமுதாயதின்று, பிறர்க்குழுது, செய்த்தலைக் கிடந்து, புத்த தர்மங்கொண்டு கிலேசிக்கின்ற சண்டாளர் முதலாயினாரும் பெருமைக்கணிற்றன் முதலாவுடைய ஆப்தராக வேண்டுமென்றவாறு.

இத்துணையும், "முன்றான் பெருமைக்கணின்றா" னெனபது பிழையென்று, அதற்குக் குற்றங் கூறியவாறு. (௩௧)

181 தான்கெடினுந் தக்கார்கே டெண்ணற்க வென்பதனை
யூன்கொடுமை யுரைத்தானஃ துணர்ந்திலனே யாகாதோ
தான்கெடு மளவெல்லா நினைந்துரைத்த தத்துவந்தான்
மான்கடியு நோக்கினாய் வழியறக்கெட் டொழிவதோ.

இதனான், நன்குணராமையும், குணனே மொழியாமையு முணர்த்துகின்றார்.

1 "தான் கெடினுந் தக்கார்கே டெண்ணற்க" வென்னும் பாட்டினையறியாதே, தானூன்றின்ன வேண்டிக் கொடுமையுரைத்தான் நன்குணர்ந்திலனாம். அதுவெனறது - நனகு; என்னையெனிற் பலரும் மாம்சமுண்பாருண்டாயினல்லது நமக்கு மாம்சமுண்டலரிதென்னுங் கருத்தினா லங்காடியிற்பட்ட வூனுண்பார்க்குக் குற்றமில்லையென்றான்; என்றலுமே [2] அர்த்தவாஞ்சாபராகிய ஜனங்களால் வதிக்கப்பட்டு ஸர்வதிர்யக்குகளும் நசித்தனவாதலிற் றன் வயிற்று நிமித்தமாகப் பிற ஜீவனகளுக்கு நிலைநிற்குங் கேட்டினை யுரைத்தான். ஆதலின், நன்கு நினைத்தானாகானென்பது. இவ்வாறு பிற ஜீவன்களுக்குக் கேடுரைத்தமையிற் குணமொழிந்தானு மாகானென்பது. எங்ஙனமோவெனின், ஓரரசன் றன் பரி ஜனங்களை யழைத்து, 'இன்ன தேசத்துள்ளார் தலைகொடு வந்தார்க்கு அர்த்தங்கொடுத்து வாங்குக' வென்றான்; அவன் நன்கு நினைந்தானுங் குண

1 நாலடியார் - பொறையுடைமை - பாட்டு 10.

2 அர்த்த வாஞ்சாபரர் - பொருளாசை யுடையவர்.

மொழிந்தானு மாகாதவாறுபோல இவனும், "ஈரமாம்சாதி யொழிந்து, ஒழிந்த மாம்சம் விலை கொடுத்து வாங்குக" வென்றானாதலில் இவனும் நன்கு நினைந்தானுங் குணமொழிந்தானு மாகானென்பது. என்னை? இவன் உலகுய்யக்கொள்வான் வேண்டித் தத்வோபதேசம் பண்ணினனாதலின், நன்கு நினைந்தானுங் குணமொழிந்தானு மாகானோவெனின், ஆகான். தன்னை ஆஶ்ரித்தார்க்கு[1] ஸந்தான நாசம் சொல்லுவதோ தத்வோபதேசமாவது? தத்வோபதேச மாகாதென்றவாறு.

துக்கரூபமாகிய சம்சாரத்து வர்த்திப்பதில் பொன்றக்கேடழகிதெனில், சம்சாரத்து துக்கமுளதேயெனினும் தபசாலும், தானத்தாலு முண்டாவதாகிய சுவர்க்காதி சௌக்கியங்களு முளவாகலில் நசித்த லழகிதன்றென்பது. ஆதலா லொருமுறை[2] ஸ்ரக் சந்தன வனிதாதிகளாற் சுகித்தும், ஒருமுறை ரோகாதிகளால் துக்கித்தும் திரிவானொருவனைச் சாமருந்துண்ணென் றுபதேசிப்பதே போலும் சுகதனது தர்மோபதேசமென்பது.

இதனாலு மிவன நன்கு நினைந்தானுங் குணமொழிந்தானு மாகானென்பது.

[3]"எஞ்சிய சொல்லி னெய்த வைத்த"லென்பதனால், 'அறியாதே' என்னுஞ் சொல் வருவித்து, 'தான்......ற்கவென்பதனை யறியாதே'யெனப் பொருளுரைக்கப்பட்டது. (கஉ)

182 வழிவாழக் கெடுகின்றார் மாந்தருண் மேலாயார்
பழிபாவ மோராதான் பற்றினார்ப் பாழ்செய்வான்
ஒழிபாவி தலைவனென் றுரைப்பதனை யுலகத்தார்
கிழியோடு மாறுக்கா சென்றான்சொற் கேட்பவோ.

இதுவும் அப் பொருண் மேற்று.

மக்களுண் மேம்பட்டார், தம்மை யடைந்தார்க்குக் கேடுவாராமை வேண்டித் தாங் கெடுவர். சுகதன், தன்னை ஆஶ்ரித்தாரைக் கெடுக்கின்றானாதலாற் பழியும் பாவமு மோராதானொருபாவி; இவனைத் தலைவனென்றுரைப்பதொழி; இவன் வாக்யம் விஶ்வசிக்கப்படாது; பரீக்ஷித்துப் பாராது, "கிழியொடு மாறுவிக்காசு" என்ற வண்ணக்கன் வாக்யத்தை விஶ்வசித்துக் கேட்பரோ வுலகத்தாரென்றவாறு.

இவன், ஆஶ்ரித்த ஜனங்களைக் கெடுத்தவாறென்னெனில், முற் சொன்ன பொன்றக்கேடுமொன்று. அன்றியும், இவனை ஆஶ்ரித்த ஜனங்களன்றே புத்ரரும், தாரமும்? அவருட் புத்ரரைப் பிராமணர்க்கு அடிமையாகக் கொடுத்து அல்லல் கண்டான். என்னை?

---

1 ஸந்தான நாசம் - ஒழிவறக் கெடுதலாகிய நிர்வாணம்.

2 ஸ்ரக் - மாலை.

3 நன்னூல் பாயிரம் - உத்தி சூத்திர அடி.

1 "வண்டுளங்கொள் பூங்குழலாள் காதலனே யுன்றன்
மக்களைத்தா சத்தொழிற்கு மற்றொருத்த ரில்லென்
றெண்டுளங்கச் சிந்தையனோர் பார்ப்பனத்தி மூர்க்க
னிரத்தலுமே நீர்கொடுத்தீர் கொடுத்தலுமத் தீயோன்
கண்டுளங்க நும்முகப்பே யாங்கவர்க டம்மைக்
கடக்கொடியா லேபுடைத்துக் கானகலும் போது
மண்டுளங்கிற் றெங்ஙனே நீர்துளங்க விட்டீர்
மனந்துளங்கு மாலெங்கள் வானோர் பிரானே."

எனவும், "புடை புதல்வர் புனையிழையர்" எனவுஞ் சொல்லுதலினென்பது. புத்ரரிடர்ப்பட வேண்டிக் கொடுத்தானல்லன், மறுக்க மாட்டாமை கொடுத்தானெனின், ஆடு முதலாயின கொல்விப்பாரும் அவையிடர்ப்பட வேண்டிக் கொல்விக்கின்றாரல்லர்; கறிவிருப்பினாற் கொல்விப்பா; அவரும் நன்கு நினைத்தாருங் குணமொழிந்தாரு மாகல்வேண்டுமாதலால், இவன்றீங்கு நினைப்பானுந் தீங் குரைப்பானுமே யாமெனபது. இனி யொருவண்ணக்கன் ஒருவனோடு வெறுத் திருக்குமவன், ஒருநாள் ஓரிறைக்கு ஒரு கிழியிற் காசு கட்டிக்கொண்டுவந்து, 2வண்ணக்கனுக்குக் காட்ட, அவனால் வெறுப்பினால் பரீக்ஷியாது கிழியொடு மாறா தென்றான். என்னை? சகல ஜனங்களும் தர்ஜித்து, அவனது வசனங்கொண்டிலா; அதுபோல இவனும் ராகாதி தோஷங்கெடா ஞானாதி குணந்தரித்தும், மோக்ஷமென்னாது சர்வ சூன்யம் மோக்ஷமென்றான; அதுவன்றியுங் கொடுக்கப் படுவதுங் கொடுக்கப்படாதது மென்னாது பிரார்த்தித்தனவெல்லாங் கொடுக்க வென்றுஞ் சொன்னான். ஆதலால், இவன் வசனங் கொள்ளப்படாதென்பது.

உபமானத்து வந்தது உபமேயத்தும் வருமாதலில் சுகதவசனம் விசுவசிக்கப்படாதென்று சொல்லப்பட்டது. (௩௩)

183 நுனைத்தலைய நுண்மயிரை நுனியுறீஇ விதிர்த்திட்டா
லனைத்துணைய தடங்கடலு மறக்கிடந்த பிறந்துழப்பு
நினைக்குங்காற் பிறர்க்கேயா மென்றியா னீயன்றா
யனைத்துணைய பெரும்பாவ மவன்செய்தா னாகாதே.

இது, பிறர்க்குறுதிக் குழந்தானென்றதற்குக் குற்றங்கூறும்.

கூர்த்த தலையையுடைய நுண்மயிரினது நுனையினாற்றோய்த்து, சமுத்திர ஜலமுழுவதும் பிந்துக் குற்றினா லெத்துணைப் பிந்துப் பிறக்கும், அப்பிந்துக் களினளவாகிய சமுத்திர ஜலங்களையு மிவ்வாறே பிந்து வாக்கினா லெத்துணைப் பிந்துப் பிறக்கும், அத்துணை ஜனனம் பிறந்து, பிறர்க்குழந்தானென்று நீ சொல் லுதியாயிற் பெண்பிளாய்! சுகதன் அவ்வளவான பாபமெல்லாஞ் செய்தானா மென்றவாறு.

---

1 புத்தவாதச் சருக்கம் 104-ஆம் செய்யுளுரையிலும் வந்துளது.
2 காணய பரிசோதகன்.

ஓகாரம் எதிர்மறை. என்னை இவன் பாபம் செய்தவாறெனில், 'இன்ன தேசத்தார் தலைகொடு வந்தார்க்கு அர்த்தம் கொடுக்க' வென்ற அரசனைப்போல, இவனும் 'யோக்யமாம்சம் கொடுவந்தார்க்குப் பொருள்கொடுத்துக்கொள்க' என்று உபாயத்தினாற் கொலைசெய்தானன்றே யாதலால், இவன் மகா பாபவிதாயியா மென்பது.

இனி, அரசனை யந்தத் தேசத்துள்ளார் செற்றங்கொண்டவாறுபோல, பக்ஷண நிமித்தமாகக் கொலையுண்ட ஜீவனகளிற் பேயாய்ப் பிறந்த ஜீவன், இவன் மேற் செற்றங்கொண்டு, 'நம்மை உபாயத்தினாற் கொல்வித்தானை நாமுமுபாயத் தினாற் கொல்விப்போ' மென்று, கொடை பரீக்ஷித்தன் மேலிட்டும், இரத்தன் மேலிட்டுங் கொல்வித்துத் துன்புறுவித்தனபோலுமல்லது, ஒருகா லுரைபார்த்து இன்னது மாற்றெனறு அறுதியிட்டபொன் பினனுரைக்க வேண்டாதவாறு போல, ஒரு ஜனனத்துப் பரீக்ஷித் தறுதியிடப்பட்ட விவனை யவன்றனே பல காற் பரீக்ஷிக்க வேண்டுவதில்லை யெனபது. (௩௪)

184 துன்பந்தான் றீவினையின் வழித்தோன்றுந் துன்பேயா
மென்பதனை நமரோடீ யெப்பொழுது முரைப்பவாற்
பின்புந்தான் பிறர்பிறர்க்குப பிறந்துழப்பே யாக்கினா
லன்பினான் முன்செய்த தருவினையே யாகாதோ.

இதுவுமது.

"நமரோடீ....வால்" என்றது - "துனபந் தீவினையின பயனல்லவே" யென்னுங் காதையால் ஜைனருடைய [1]காயக்லேச தபசு பழித்தவாறு சொல் லிறறு. "பின்புந்தான...கினால்" என்பது அருளுடையராய்ப் பாவத்திற் கஞ்சி னரை [2]அஞ்சங்கஙகளுங் கூடினல்லது கொலையில்லையென்றும், காற்பொன்னிற் கீழ்ப்பட்டது களவாகாதெனறும், எட்காய் நீள மழுந்த வையாவிடிற் காமமாகா தெனறும், இவ்வாறுபதேசித்து, பாபஙகளிற செலுத்திப் பிறர்க்குச் சம்சார துக் கத்தைப் பண்ணினனென்றவாறு. (௩௫)

185 தனக்கொன்றும் பயனின்றித் [3]தளையாளென் றென்வருந்தி
யெனைப்பெருங் குப்பையு மெருச்சுமப்பாற் கண்டக்கால்
நினைப்படுதான் றுடைத்தவன்செய் நெடும்பாவ நிச்சலும்
மனக்கினிதா வவன்றன்னை யாள்வார்மாண் புரையாயோ.

---

1 காயக்லேசம் - பிணி, மூப்பு முதலியவற்றால் தேகம் நலிந்து, சாதல் திண்ணமெனறறிந்துழி ஆகார ஔஷதாதிகளால் சரீரத்தை ஓம்பாதொழிதல்.

2 அஞ்சங்கம் - வீதல், வீவதுயிராதல், அக்குறிகோடல், காய்தல், கோறல் எனபனவாம்; புத்தவாதச்சருக்கம், "ஒன்றனின்ற வுயிரை" என்ற செய்யுளிற் காண்க.

3 தளையாள் - தாஸன்.

இது தனக்கொரு பயனின்றிப் பிறர்க்குழந்தானாயினுந் தலைமையிலனென் றற்குத் திருஷ்டாந்தங் கூறுகின்றது.

" நினைப்ப......யோ " என்பது - எருச்சுமக்கின்றான் பாபஞ் செய்தா னென்பதும், அவனையாள்வான் செய்த புண்ணியமுமாகிய நினைவுடைத்துலகம், நீயதுரையாயோவென்பது.

இனி, இவன்றனக்கொரு பயனின்றி யுழந்தானென்பதும் பெறப்படாது, புத்தத்வ முதலாயின பெற்றானாதலினென்பது. (௩௫)

186 அவ்வகையா லுழக்கின்றா னயலார்கள் படுகின்ற
வுய்வகையில் பேரிடரை யொழிப்பதன் பொருட்டாக
விவ்வகையா லருள்செய்யு மென்பதனை யெடுத்துரைத்தாள்
கொவ்வையந் துவர்ச்செவ்வாய்க் குண்டலமா கேசியே.

இது, பாபஞ்செய்து துன்பமுழக்கின்றானல்லன் ; அருள் காரணத்தால் துன்புறுகின்றானென்பது விளக்கும். அவ்வகையுழல்கின்ற புத்தனிவ்வகையா லருள்செய்யுமெனக் கூட்டுக. (௩௭)

187 அருளினாற் பிறர்க்குழக்கு மவனென்ற வவ்வுரையைப்
புரளல்நீ பிறப்பொழியும் பொழுதின்க ணவ்வருளைப்
பொருளன்மை கண்டானோ புற்கலர்தா முலர்ந்தாரோ
தெருளநீ யுரைத்துக்காண் டிருந்தவையா ரிடையென்றாள்.

இதுவும், அருளாற் பிறர்க்குழக்கின்றா னென்பதற்குக் குற்றங் கூறுகின்றது.

அருளினா லிவன் பிறர்க்குழக்கின்றா னென்பதனை நீ பிறழா தொழி ; இவன கையற நசிக்கின்ற காலத்து, அருளைப் பொருளன்றென்று விட்டானோ? புற்கலராகிய முத்திபெறுவா ரெல்லாருமடைய முத்திபெற்றாரோ ? இவனெல்லாரையு மொழிவறவெடாது முக்தஞ்க வேண்டிய தென்னை சொல்லிக்கா ணென்றவாறு.

அன்றியுமிவன் அருளினாற் பிறர்க் குழக்கின்ற வழிப் பிறரான் கர்ம வசனாகி யுழக்குமோ? ஸ்வேச்சையாலுழக்குமோ? பிறன் கர்மவசத்தாலுழக்குமெனின், தலையாளனை தாசனைப்போலப் பெருமையிலன்.

இனி, ஸ்வேச்சையாற் பிறர்க்குழக்குமெனி லிவன் நரகத்துத் துன்புறுவா ருடைய துன்பங்களைத் தான்கொண்டு அவர்க்குத் தன் புத்தத்வத்தைக் கொடுத் தல்வேண்டும். தான் பொருளுடையானுமாகித் தன்னாற் செய்யப்படுவதுமாகிய விது செய்யானெனி லருளிலனாம். அவ்வாறு செய்யுமேயெனி லிவற் கென்றும் நரகத்துன்பமொழியாதாம், நரகத்துப் புகுவா ரொழிவின்மையான். அன்றியுமொருவர்க்கும் பாபந்தவிர வேண்டுவதுமில்லை, பாப பலமாகிய துன்

பத்தைத்தான்கொண்டு பாபஞ்செய்தார்க்குத் தன் புண்ணியமாகிய புத்தத் வாதியை சுகதன் கொடுக்குமாதலால்.

இனி, இவ்வாறன்றி முக்திபெறுதற் பான்மையுடையாரை யெடுக்கும், ஒழிந்தாரை யெடான் ; அஃதவற்குக் குற்றமுமன்று,

“ ஆராத குடருடைமை யாரமிர்தின் குற்றமோ
ஏரியங் கில்லாமை யெழிலியின் குற்றமோ
காரரும்பு மலராமை காய்கதிரோன குற்றமோ
தோராதா னுணராமை தெளிவுடையோன் குற்றமோ ”

என்பதாகலின் என்றற்கு, ஆதித்யன் பக்குவமாமளவும் நின்றலர்த்துமாறு போல, விவனும் அவர்க்குப் பானமைவருங்காறும் நின்று நின்றே யொழிவற மலர்த்தவேண்டும். அப்படி மேற்கோளுடையனுதலின. அன்றியும் புத்தனுக் குத் தனது இச்சையால் முக்தனுகாது இருக்கலாவதுமாகி இருந்தாலொழி வறக்கெட்ட சம்சாரமிவனுக்கு வாராதுமாகி இவனேறட்டுக் கொண்ட பிரதிக் ஞையு முடிவதாகி யிருந்தால், இருந்து தர்மோபதேசம் பண்ணுதலிற் குற்ற மென்னோவென்பது. அனறியும் பானமையாவது, முத்திபெறுவிக்கும் புண் ணிய கர்மத்தால் வருவதன்றே, அதற்குத் தக்கவாறு செய்யிற் காமவசத்தியுமா மென்பது.

இக்காதையாலிவன அருளாற் பிறக்குழந்தானல்லன, கர்மவசத்தாலுழந்தா னென்பது போந்தது. (௧௮௭)

188 உவடுபுக் குயிரடுந் துயரந்தா னொழிக்கின்றான்
வீடுபெற் றிறந்தனமேலவ விளிகவன தருள்பாவி
யோடுகிற் றிலனொன்றுந தாதையையே யுழப்பித்தோ
னுடைபற் றெனவுரைத்த வவன்போன்ற னுகாதோ.

இது, ஒழியாம லுலகுய்யக் கொள்வனெனனு மேற்கோ ளுடையான் அஃ தொழிந்து முக்தனய்க் கையறக் கெட்டுப்போனதற்குத் திருஷ்டாந்தங் கூறு கினறது.

ஒரு தேவதத்தன பெருவிலை பெறுவனவாகிய பல வஸ்திரங்களைக் கொண்டு சோரருள்ள தொரு காட்டுவழிப் போகலுற்றவிடத்து, இவன்றந்தை விலக்க, யான் மிகவும் ஓடவல்லேனுதலிவை ரக்ஷிககச் சமாத்தனென்று சொல் லிக் கட்டியுடுத்து ஆயுத ஹஸ்தனுகிச் செல்வுழிக் கள்வர் தொடர வொன்று மோட மாட்டாளுகி வஸ்திரங்களைப் போகட்டுத்தனனுயிருய்ந்து போகிய வவனே போலும் என்று புத்தனே யவனே [1]டொப்பிட்டவாறு. (௧௮௮)

189 அங்கிருவ ருளரன்றே வறப்போக்கிப் போவாரென்
றிங்கிருந்து நீயுரைததா லிவனருள்யார் தெளிகிற்பா

1 ‘ ஒப்பித்த’ என்றும் பிரதிபேதம்.

ரங்கிருவ ருளரெனினு மவரின்முன் னவையீரே
நங்கரும முலைப்பித்து நாம்போது மெனக்கான்.

இது, ஒழியாம லுய்யக்கொண்டா னென்பதற்குக் குண்டலகேசி சொன்ன அர்த்தத்தைத் தூஷிக்கின்றது.

அங்கிருவரென்பார்— [1]ஆர்யாவலோகனும், மைத்ரபாகுவுமென்பர். இனி, இவ்வாறன்றித் தர்மமும், சாஸ்திரமுமென்பது மொன்று. என்னை?

" கண்டாரை யுயக்கொண்டான் காண்பார்க்குச் சார்வானான்
கண்டிலாக் கடைப்பட்டார் காண்கவென் றுரைவைத்தா
னுண்டாகை யுலகுய்யக் கொள்கென்றவ் வெடுத்துக்கோ
ளுண்டாக விவவகையா லுயக்கொண்ட தாகாதோ "

என்றமையின். தர்மம் சாஸ்திரத்தால் சித்திப்பதாம்.

" இங்கி......தெளிகிற்பார் " என்பது—உலகத்து ஜீவன்கள் துன்புறுவது கண்டு, கருணைமிகுதியா லொழியாம லுயக்கொள்வனென்று கைவந்த முக்தியை விட்டுச் சம்சாரத்து[2] பரிபிரமிக்கின்றான், சிலரையெடுத்து ஒழிந்தாரை வேறு சிலரெடுக்கின்றாரென்றும், யான் சொல்லிய சாஸ்திரத்தின் வழி யொழுகிப் பிழைப்பாரென்றும் நினைத்துத் தான் முக்தனாயினானென்று நீ சொல்லி னிவ னருளுடைய னென்றியாவர் தெளிவாரென்றவாறு.

இதன் பொருள்: புண்ணியவான்களாகிய சிலரை எடுத்து, ஒழிந்தாரைத் துன்புறக்கண்டுவிட்டுப் போதலிலிவன் கர்ம வசத்தாலுழந்தான் கருணையாலன் றெனறவாறு. ஒழிந்தாரையுமுய்யக் கொண்டானுவன், அவர்கட்குத் துக்க நீங்கு தற்குபாயமாகிய சாஸ்திரஞ் சொன்னமையினெனின, பலிக்கறுக்கக் கட்டுண்டு போகாநின்றதோ ராட்டினை யொருவன நுழைந்தோடித் தப்பவல்லையாயிற் றப் பென்றது போலு மிவன சாஸ்திரஞ் சொல்லி யுய்யக் கொண்டதெனபது. இவ வாறு செய்யின முன்பே இந்தச் சாஸ்திரத்தைச் செய்து தான துன்புறாதே முக்தனுதலே சாலுமென்பது.

" நங்க......க்கான் " என்பது - அவர்கணமமை வந்து கெடுப்பதன்முன் போவோமெனறவாறு; அதவா[3] அவர்கள் வருமளவும் நாம் யதேஷ்டம் சரிக்கப் போவோமென்றவாறுமாம். (௧௦)

190 முன்கொன்றான் றன்றாயை முழுமெய்யும் போர்த்திருந்து
தின்கின்றான் பிணம்வீடுந் தெருட்டுங்காற் சூனியமே
யென்கின்றா னிவன்போல்வா ரிறைவரில் லெனவுரைப்பாய்
தன்கன்று சாக்கறப்பான் றயாப்பிறி திற் குடையவனே.

1 இப்பெயர், வீரசோழியம் பதிகத்திற் கூறப்பட்டுளது.

2 பரிபிரமித்தல் - சுழலல்.

3 அல்லது.

இதுவுமவ னருளிலனென்பது கூறும்.

"மூன்......றுயை" யென்பது-இவன் பிறக்கின்ற காலத்து மாதாவினது வலமருங்குலாற் பிறந்தான்; அவளும் ஆறு நாட் குற்றுயிரோடு கிடந்து ஏழா நாளிறந்தாள். இது புத்தமாதாக்கள் யாவர்க்கு மொக்கும். என்னை?

"உலும்பினி வனத்து ளொண்குழைத் தேவி
வலம்படு மருங்குல் வடுநோ யாறும
லான்றே னவ்வழித் தோன்றின னுதலி
னீன்றே ளேழாநா ளின்னுயிர் வைத்தாள்"

என்பது [1]பிம்பஸார கதை யென்னுங் காவ்யம்; பௌத்தருடையது; அதன்கட் கண்டு கொள்க. அன்றியும்,

"புத்தன்றாய் ஞெண்டிப்பி வாழை புனமூங்கில்
கத்தும் விரியன் கடுஞ்சிலந்தி—இத்தனையும்
வேலாலும் வாளாலு மனறியே தாங்கொண்ட
சூலாலே தம்முயிர்க்குச் சோர்வு."

என்னும் லோக வசனத்தாலுங் கொள்க.

"தின்...—பிண" மென்பது—அன்புசெய்யப்பட்டார் துன்புகண்டன்றே யன்புடையாரிரங்குவது; அதுபோல அருள் செய்யப்பட்ட பிராணிகளது சரீரங்கள் சோர்ந்து கிடப்பது கண்டால் அருளுடையா ரருள் செய்பவன்றே; இவனருளில்லாமையினன்றே பிணந்தின்கின்ற தென்பது; ஆதலினருளிலன்.

[2]"தன்னூன் பெருக்கற்குத் தான்பிறிது னுண்பா
னெங்ஙன மாளு மருள்"

என்பதுங் கொள்க.

"வீடும்......கின்றான்" என்பது—மோக்ஷமாவது சர்வசூன்ய மென்றான்; என்று, தானும் மாம்ஸபக்ஷண தாம்பூல ஸேவாதி செய்தான்; செய்ய, புத்தராதிய ஜனங்கள் மோக்ஷ சுகமென்பது ஒன்றில்லை, ஸம்ஸாரசுகமே சுகமென்று லோகாயதனைப்போல [3]யதேஷ்டஞ்சரித்து, துர்க்கதியுள் வீழ்ந்து துன்பமுற்றனர். ஆதலாற் பிராணிகளை, இது சொல்லித் துன்புறுவித்தானென்பது. ஆதலாலுமருளிலன்.

"தன்......பான்" என்பது—தன்புத்திராதிக்கு அல்லல்கண்டா னென்றவாறு.

---

1 பிம்பசார கதை - பௌத்த நூல்.

2 திருக்குறள் - புலான் மறுத்தல். 1.

3 யதேஷ்டம் சரித்து - இஷ்டப்படி நடந்து.

இவ்வாற்றலிவன் பிறிதொன்றிற்குத் தயவுடையனல்லன். இவனை யொப்பார் ஆப்தரில்லை யென்பாய் மேலைக் காதையுட் சொல்லுமாதனோ டொத்தி யென்றவாறு. (சுக)

191 கண்ணொடுகா திவையிலள் கரந்தன முலையிரண்டு
முண்ணும்வா யுதட்டோடு மூக்கில ளூறுநோய்த்தி
பெண்ணழகிற் கிவள்பிறராற் பேசவும் படுவாளோ
வெண்ணுங்கா லென்பேதை யெனவுரைக் குமவனொத்தாள். ()

192 பருவரலொன் றிலன்றுயைப் பழுப்பறித்தான் றலைவனிவள்
கருவரைமேற் றன்கணவன் காலனையுங் கவிழ்த்திட்டா
ளிருவரையும் போல்வாரிவ் விருநிலத்தின் மேலெங்கும்
பெருவழியார் பேருளார் பிறர்யாரே யெனநக்காள்.

பெருவழியார்—பெரிய அடிப்பாடுடையார். (சுஉ)

193 ஒண்ணுதலா யுன்றலைவ னொழிவின்றி யுணர்கலான்
கண்முதலா வுடையவிக் கருவியிற் கண்டுகேட்
டெண்ணியு முணர்தலா விலைசுமக்கு மொருவன்போ
னுண்ணுணர்வு தனக்கில்லா னுரைத்ததுதா னூலாமோ.

இது, ஒழிவின்றி யுணராத சுகதன சொல்லியது நூலாகாதென்று நூற்குற்றங் கூறும்.

என்னை? ஒழிவின்றி யுணராதவா றேதெனில், அது கடவுள் வாழ்த்தினுட் சொல்லிப்போந்தாம். அன்றியும் இவனுடைய ஞானம உற்பத்திக்ஷணத்தே நசிக்குமாதலிற் பிறிதொன்றை யுணரமாட்டாதென்பது. அனறியும் கண்முதலாவுடைக் கருவியாலும், மனத்தால் விசாரித்தும் பொதுமையாலொட்டி யுணர்தலா விலைவாணிகனைப்போல நுண்ணுணர்வு தனகில்லாதான சொன்னது நூலாகாதென்றவாறு. என்னை? நுண்ணுணர் விலாமையெனின், ஒன்றை யறிந்தப் பொதுவகையா லொட்டி ஸ்தூலமாக வுணாவதல்லது, பொதுவுஞ் சிறப்புமாகிய பொருட்டன்மையெல்லா முணராமையினென்பது. என்னை?

"ஒன்றொனறு யுணர்ந்தானே லுலந்தில பொருளெனபா
யொன்றறிந்தப் பொதுவகையா லொட்டினா னெனமொழிந்தா"

யெனவும்,

"பொதுவினா லொருங்குணரு மிகுதியான் முறையுணரு"

மெனவும்,

"எப்பொரு ளாயினு மெப்பொழு தாயினு
மப்பொழு தறிகுற்ற லறிகிற்கு மிலக்கணத்தா

லெப்பொருளு மறிந்தானென் றேத்துத லல்லாக்கா
லெப்பொருளு மறிவுபுக் கியைந்திருந்த தென்னோமோ"

எனவுஞ் சொல்லுதலின். இவற்றன் மிகுதியால் முறையுணரு மென்பது விசேஷ வகையாலடையவே யோரோவோரோ விசேஷமாக வறியுமென்றவாறு. எனவே யொரு பொருளின் விசேஷமும் முற்றவறியானும். ஆகவே நுண்ணுணர்விலனு மென்பது. (௪௪)

194 ஐங்கந்த மெனல்பிழைப்பா மறிவினின்வே றுதலாற்
[1]சிங்குந்தன் குறியுழப்புச செய்கையென் றிவைமூன்று
மிங்கொன்று முருவினோ டிரண்டென்னுய் மிகவுரைத்தாய்
சங்கந்தா மல்லவேற் றத்துவமுந் தலைப்பட்டாய்.

இது, பஞ்சஸ்கந்தமாகிய பதார்த்தத்திற்குத் தூஷணஞ் சொல்லும்.

அஃதாவது : பஞ்சஸ்கந்தம் பொருளென்பது பிழையாம். என்னை ? அறிவிற் பின்னமாகையால். குறியும், உழப்பும், செய்கையும் கெட்டன. குறியுமுழப்புஞ் செய்கைகளின் வேறுதலாலிங்கொனறாகிய வறிவுகெட்டது. கெட, ரூபஸ்கந்தமொனறுமே பொருளாயிற்றுதலால் - அஃதாமாறு குறிகுறியாதறிவின வேறுதலால் இவ்வாறாகிய ரூபஸ்கந்தம்போல; உழப்புழவாது அறிவின் வேறுதலால் ரூபஸ்கந்தம்போல ; செய்கை செய்யாது அறிவின் வேறுகையால் ரூபஸ்கந்தம்போல எனவும், அறிவறியாது குறிப்புழப்புச் செய்கைகளின வேறுகையால் இவ்வாறாகிய ரூபஸகந்தம்போல என்றும் சொல்லிககொள்க.

" இங்கொனறு " மெனறது - [2]ப்ரஸ்துதமாகிய ஞானத்தை. ' இவைமூனறு மிங்கொன்றும் சிங்கு' மெனக் கூட்டுக.

இனி, இவவாறன்றி ரூபஸ்கந்த மொழித்தொழிந்த நான்கிற்குமொரு வேற்றுமை வேண்டினையாயில் ரூபம் அருபமென விரண்டாகக்கொள் ; மிக வுரைத்தவனே ! இரண்டாகக் கொண்டவழித் தத்துவ மறிந்தாயுமாதி யென்றவாறு.

சங்கமென்பது - ஒற்றுமை ; [3]ஸம்ஹ மெனறவாறு. நான்கை யொன்றாக்கி அருபமெனனுமா றெனனையெனின, எட்டை யொன்றாக்கி ரூபஸ்கந்தமென்ற வாறு போலக் கொள்ளெனபது. எனனை ?

[4] " ஸம்ஜ்ஞா ஸம் யோகவேதநா ஸம்ஸ்காரவிஜ்ஞாநம் சைவ யதா
கர்மகர்மவிபாகம் ஸ்மார்த்த ஸதாம்ஸயா || "

எனபதாகவினென்பது. (௪௫)

1 சிங்கும் - அழியும்.
2 பிரஸ்துதம் - சொல்லப்பட்ட.
3 சங்கம்.
4 ஒரு புத்த நூற்காதை.

195 முன்னைத்தன் முழுக்கேடு முழுக்கேட்டின் வழித்தோன்றும்
பின்னைத்தன் பிறிதறிவும் பெயர்த்துரைத்தல் பெரும்பேதா
யென்னெக்கு மெனினெருந விற்புகுந்தா னிடையிராத்
தன்னைத்தந் தெனைக்கொண்டு தான்சென்றா னெனலன்றே.

இது, நிகழ்ச்சியாகிய க்ஷணபங்கத்துக்குக் குற்றங்கூறுகின்றது.

புத்தன் க்ஷணபங்கஞ் சொல்லுகின்றவிடத்து, [1]ஸ்வலக்ஷணபங்கம் கேட்டார்க்குச் சொல்லுவான், பூர்வக்ஷணவர்த்தி யாகிய யான கையறக் கெட்டேன்; அபரக்ஷணவர்த்தியாகிய யானவனின் அத்யந்தம் அந்நியனென்றான். இவ்வாறு முன்புண்டாகிய தன் முழுக்கேட்டினையும், பின்புண்டாகிய தனது அந்யத்வமுஞ் சொல்கின்ற சுகதன் யாரேபோலுமோவெனில், ஒரு தேவதத்தன் கள்வரை யறியாதான, கள்வராவார் பகலி லில்லந்தோறும் புகுந்து பார்த்துப் போகி இரவு வந்து பொருள் களவு காண்பரென்பது கேட்டு, பிக்ஷு புகுந்தில்லந்தோறும் பார்த்துப் போகாநின்ற தபோதனனைக் கண்டு கள்வனென்றஞ்சிக் கிடந்தான், நித்திராவசத்தாற்றன் வஸ்திரங் கழலத் தடவிப்பார்த்து, வஸ்திரங்காணமையிற் கள்வனென்று கூப்பிட்டான்; கூப்பிட எல்லோருமோடிவந்து கள்வனெங்குற்றானென்னத் தன்னைவிட்டுவைத் தென்னைக்கொண்டு போனானென்று சொன்னானவனேபோலு மெனறவாறு. (சரு)

196 கள்ளனுந் தானேயாய்க் கையாப்புண் டவனேபோ
லுள்ளந்தா னின்றவற்றை யுணர்ந்தவற்றே டறக்கெட்டிங்
கெள்ளனைத்து மில்லென்றா விறப்பறிந்த லெவனுகுந்
தெள்ளியாய் தெளிந்திருந்து சிந்தித்துக் காணாயோ.

இதுவுமது.

"என்...யோ" என்பது - பூர்வக்ஷண சித்த மொழிவறக்கெட்டு இல்லையாயின், அபரக்ஷணசித்தம் அத்யந்தம் பின்னமாயிற் பூர்வக்ஷணசித்தவிருத்தி யறியுமாறென்? விசாரியா யெனறது. (சஎ)

197 கோன்பட்டான் குந்தத்தாற் குத்துண்டா னேனுந்தி
தான்பட்டான் தளவிரன் தப்பியோ டவனருகே
யான்பட்டே னென்பவனைபோல் யாததிருந்தே சொல்லுதியாற்
றான்பட்டான் பட்டார்க்குத் தன்பாட்டை யுரைக்குமோ.

இதுவுமது.

புத்தன் ஸ்வக்ஷண பங்கங் கேட்டார்க்கு யான் பூர்வ க்ஷணத்தே நசித்தேனென்றதற்குத் திருஷ்டாந்தஞ் சொன்னவாறு.

---

1 சுவக்ஷண பங்கம் -

புத்தத்துப் படப்புக்குத் தப்பி மீண்டு கலங்கி வந்தானொரு [1] ஹடனை யுத்தத்துப்பட்டார் யாரென்று கேட்க அவனிவ்வாறு சொன்னனவன்போலு மென்றவாறு. (சஅ)

198 பிறைபிறப்பும் பிள்ளைகடம் பிறப்பினையு மெடுத்துரைப்பின்
மறைபொருள்கள் வெளிப்பட்டா மன்னுந்தாங் கருதுபவாற்
குறையென்னை வான்வயிற்றூற் குண்டலமா கேசியித்
தறையகத்துப் பிறப்புரைத்தாற் றத்துவமாக் கொள்வாமோ.

இது[2] அஸத்துத்பத்திக்குக் காட்டிய திருஷ்டாந்தந் தூஷிக்கும்.

உத்தரக்ஷணத்தே தோன்றுவது ஸத்தோ அஸத்தோ? ஸத்தெனிற் க்ஷணபங்கமில்லையாம்; அஸத்தெனில முயற்கோடு முதலாயின தோன்ற வேண்டுமெனறூர்க்குத்[3] தோன்றுவதுளதாயிற் சூல் கன்னிக்குளதா மென்பதனல், பிறைப் பிறப்பும், பிள்ளைகள் பிறப்புங் கூறுகின்றூயாயின, அவை மறைபொருள் வெளிப்பட்டன; [4] க்ருஷ்ணவிமானத்தால் மறைக்கப்பட்ட சந்திரனும், கர்மவசத்தால்[5] பாலபர்யாயஸ்வபாவத்தாற் றோன்றிய இவனும் பண்டுள வெளிப்பட்டன. அஸத்துத் தோன்றில் வானிற்றோன்றவென்றும், வயிற்றிற் றோன்றவென்றுமில்லை யென்றவாறு. (சகூ)

199 பின்னசந் தானமும் பிறிதில்சந் தானமு
மின்னவென் றிரண்டுரைத தெத்துணையோ பொழுதோதிச்
சொன்னதன் பொருளெல்லாஞ் சுவடின்றி யறக்கெடுத்தற்
கன்னதே யெனிலாத ஞழி [6]நாட் டாகாதோ.

இது, பூர்வக்ஷண சித்தவிருத்தி யறிதலருமை கூறுகின்றது.

பூர்வக்ஷண சித்தங் கையறக் கெட்டதாயிற் பூர்வக்ஷண விருத்தி யறியுமாறென்னை? அறியில் அந்நிய சித்தமு மறிகவென, [7] பிஞஸந்தானத்து பூர்வக்ஷண சித்த விருத்தி யறியலாகாது; ஏக சந்தான மாதலிற் பூர்வக்ஷண சித்த விருத்தி உத்தரக்ஷண சித்த மறியுமென்று குண்டலகேசி சொல்ல, பூர்வக்ஷண சித்தத்திற்கும், உத்தரக்ஷண சித்தத்திற்கு மொற்றுமை யுண்டோ வறிந்த வாறென்னெனறு கேட்க, பூர்வ சித்தங் கையறக் கெட்டபின் உத்தரசித்தம் பிறத்தலில் ஒற்றுமை யில்லையென, ஒற்றுமையில்லாமைக்கு நீ சொன்ன இரண்டு

---

1 (ஹ) படன் - போர் வீரன்.
2 அஸத்துத்பத்தி - இல்லாதது உண்டாதல்.
3 தோன்றுவது - சத்து.
4 கிருஷ்ண விமானம் - கரிய விமானம்.
5 பாலபாயாய ஸ்வபாவம் - பாலியத்தனமை.
6 நாட்டு - தேடுதல்.
7 பின்ன ஸந்தானம் - வேறான சந்தானம்.

சந்தானமு மொக்குமாயின், இச்சுலாவுரை சொல்லியது [1]ஆதனுழி நாட்டோ டொக்கு மென்றவாறு.

அஃதாவது :—ஒருவ னொருமோதிரங்கெடுத் தொருவனைத் தேடப்போக விட வவன் வந்து சொல்லுவான்: பொய்கைக்கரைதேடி யாற்றங்கரை தேடி மரங் களடி யெல்லாந்தேடி யொரு சருகிலை கிடந்ததனை யெடுத்துப் பார்த்தேனங்குங் கண்டிலேனென்றான் ; அவன், கண்டு கொடுவந்தேனென்று சொல்லுவான் போலச் சில சொல்லிப் பின்பு கண்டிலேனென்றானவன போலுமென்றவாறு.

200 எண்ணிலாப் பலகந்த மிடையறா தென்றுரைப்பிற்
கண்ணுறா தொன்றுதலாற் கலப்பில்வா மாகவே
திண்ணிதா மிடையறவு தீண்டுமேற் றிரணடொன்றா
யண்ணான் முடிந்தறக்கே டரியதே போலுமால்.

இதுவுமது.

தேசகாலங்களா லிடையிடாததனை ஏகஸந்தானமென்றே னென்றற்காக, எண்ணின்றிப் பூர்வோத்தர க்ஷணங்களிற் றோன்றுகின்ற பஞ்ச ஸ்கந்த பிண் டங்கள் பலவுமிடையறாவென்று சொல்லுதியாயிற் பூர்வோத்தர சித்தங்கடோன் றுகின்றது, அந்யோந்யம் ஸ்பரிசித்துப் பிறக்குமோ? ஸ்பரிசியாதே பிறக்குமோ? ஸ்பரிசியாதே பிறக்கில், ஸம்பந்த மின்மையாலிடையறவு திண்ணிதாம் ; ஸ்பரி சித்துப் பிறக்கில் பூர்வசித்தம், உத்தர சித்தந் தோன்றுந் துணையு நின்று அத னோடு ஸ்பரிசித்து, அதுவுந் தனனுத்தரசித்தம வருந்துணையு நின்று ஸ்பரி சித்து. இவ்வண்ணமே யெல்லாச்சித்தங்களும் அந்யோந்யம் [2]ஸ்பரிஸிக்க அத்வித ஜ்ஞாநரூபமாகிய ஆத்மஸித்தியுமாய் சித்தங்களுக்கு அத்யந்தம் நாசம சம் பவித்தலு மரி தெனறவாறு. (ருக)

201 வாசனையி னுமெனினும் வழியதனின் முதலதொன்
றாசனைத்து மில்லையே லறிந்துரைப்பு மரிதரோ
பேசிலாநீ யுளதெனினும் பெருந்தாமத் துண்ணூல்போல்
[3]லோசனையி னெடியதோ ருயிருரைதகா யாகாயோ.

இதுவுமது.

வாசனையால் பூர்வசித்த க்ஷண விருத்தி யறியலாமெனினும் உத்தரசித்தத் திப் பூர்வசித்தத்துள்ள தொனறு வந்ததோ இல்லையோ ? இல்லையெனில், அபர சித்தத்தாற் பூர்வசித்த க்ஷணவிருத்தி யறிந்து சொல்லுதலரிது. இனி, பூர்வ சித்தத்துள்ள தொரு வாசனை உத்தர சித்தத்து வந்துளதாயில் [4]முக்தா தாமந்

1 ஆதனுழி நாட்டு - மூடன மோதிரந் தேடி வநதுரைத்தல்.
2 ஸ்பரிஸிக்க அத்வித ஞானரூபமாகிய ஆத்ம சித்தியுமாய் சித்தங்களுக்கு.
3 லோசனை - பார்க்கப்படுவது.
4 முக்தாதாமம் - முததுமாலை.

தொடுத்த நூல்போலத் தச்சமன்றி யிருப்பதொரு ஆத்ம திரவ்யத்தை வாசனை யென்னும் பெயரினாற் சொன்னா யாகாயோ, அறக்கேடு சொன்னா யாவையோ? வெனறவாறு. (௯உ)

202 [1]பாதிரிப்பூப் புத்தோடு பாழ்ப்பினுந்தான் பல்வழியும்
தாதுரித்தாங் கேடின்மை யென்பதுநுன் றத்துவமோ
போதுரைத்த வோடுநீர் போலுடம்பு பொன்றினும்
மூதுரைத்த வாசம்போன் முடிவுயிர்க்கே யாகாதோ.

இது, மேலதற் கெடுத்துக்காட்டு.

(இ - ள்.) பாதிரிப்பூவும், புத்தோடு முதலாயின நசிக்கவும் நாற்றங் கெடாது பூவினினறு மோட்டினும், ஓட்டினின்று நீரினும் வந்தவாறு போல பூர்வசித்தத் துள்ளதொரு வாசனை கெடாது உத்தரசித்தத்து வருமென்பது நினக்குத் தத்துவமோ? தத்துவமாயிலோருடம்பு நசிக்க வோருடம்பில் வருவதொரு ஜீவ னுக்கு முடிவாகாதோ வென்றவாறு. (௯௩)

203 சித்திதான் சென்றதே யென்றியே லந்தன்றிப்
பொத்திநீ யுரைக்கின்ற பொருளோடா றாகாவோ
வத்திதா னதுவன்றி யைந்துமே யாயினும்
பித்தியாய் முழுக்கேடு பேசினா யாகாயோ.

(இ - ள்.) ஸந்தானம் வாசனையென்ப தவிர்ந்து, சக்தி யென்பதொன்று பூர்வசித்தத்தில் நின்றும் உத்தரசித்தத் தேறச் சென்றதெனின, சக்தியாவது பஞ்ச ஸ்கந்தபிண்டத்து ளொன்றோ வேறோ? வேறெனில் ஐந்துகந்த மின்றி ஆறாவது மொரு பொருளுண்டாக வேண்டும். அஃதன்றி சக்தியாவது, பஞ்சஸ்கந்த பிண்டந்தானே; வேறில்லையெனில், பூர்வ பிண்டத்து நின்றதொரு சக்திகெடாதே உத்தரபிண்டத்தேற வந்ததாயின், நீபித்தேறிச் சர்வசூன்யஞ் சொன்னாயாகுதி; வாஸ்தவ விநாசரூபமா மென்றவாறு. (௯௪)

204 அலைபலவே யுரைத்தாளென் றருகிருந்தோர் கருதுதலுந்
தலைவனால் பொருணிகழ்ச்சி தங்கண்மேற் குற்றங்க
ணிலைபெற வுரைத்தின்மை நிறுத்துவன்யா னென்றுதன்
தலைவனீ பொருள்களே தானோட்ட [2]லுறவினால்.

(இ - ள்.) குண்டல கேசி சொல்லிய ஆப்த, ஆகம, பதார்த்த நிகழ்ச்சிகளை நீலகேசியார் [3]நிரவத்ய பிரகாரத்தால் தூஷிப்ப [4]ஸமீபஸ்தராகிய சபா ஜனங்

1 நாலடியார் கல்வி 9-ஆம் பாட்டில் இது கூறப்படுகிறது.
2 உறவினால் - பிரியத்தால்-
3 நிரவத்ய பிரகாரம் - குற்றமற்ற விதம்.
4 ஸமீபஸ்தர்.

களெல்லாங் குண்டலகேசி [1]வுட்தரத்தாஞ் சொல்லாதவாறு பல குற்றங்களுஞ் சொன்னாளென்று நீலகேசியாரை நன்கு மதிப்ப, குண்டலகேசியும் நீலகேசியார் சொன்ன குற்றங்களை யின்மை செய்து நிறுத்தவேண்டி, சுகதனது தான மகிமையினை நாட்டலுற் றென்றவாறு. (௬௪)

205 கண்கொடுத்தான் றடிகொடுத்தான்
கயப்புலிக்குத் தற்கொடுத்தான்
பெண்கொடுத்தா னுடம்பினையும்
பிளந்திட்டுப் பிறர்க்கீந்தான்
மண்கொடுத்தான் மகக்கொடுத்தான்
மன்னுந்தற் சேர்ந்தார்க்கு
விண்கொடுத்தா னவன்கொடுத்த
விரித்துரைப்பன் கேளென்றாள்.

(இ - ள்.) கண் முதலாகச் சொல்லப்பட்டனவெல்லாம் பரோபகாரமாகக் கொடுத்தான்; மற்றுமவனே கொடுத்தனவெல்லாம் விரித்துச் சொல்லுவன் கேளென்று சொனனாளென்றவாறு.

"மிக்கதனங் களைமாரி மூன்றும் பெய்யும்
வெங்களிற்றை மிகுசிந்தா மணியை மேனி
யொக்கவரிந் தொருகூற்றை யிரண்டு கண்ணை
யொளிதிகழுந் திருமுடியை யுடம்பி னூனை
யெக்கிவிழுங் குருதிதனை யாசு தன்னை
யின்னுயிர்போற் றேவியையீன் றெடுத்த செல்வ
மக்களைவந் திரந்தவர்க்கு மகிழ்ந்தே யீயும்
வானவர்தா முறைந்தபதி [2]மாணூரே."

என்பதனால் அவன் கொடை யறிக. (௬௫)

வேறு

206 ஏதி லாரிடர் தீர்க்கு மெமவிறை
சாத கம்மிவை யென்று தலைத்தலை
யோதி னுணின் றொருபக லெல்லையுங்
கோதை வார்குழற் குண்டல கேசியே.

(இ - ள்.) பாதுக்க துக்கியாகிப் பிறருடைய வியசனங்கள் தீர்க்கும் சுகதன் நாலெண்ணிறப்பு நூறாயிரங் கற்பகாலம் பிறக்குழந்த ஜாதகங்களிவை யென்று

1 பிரதியுத்தரம்.

2 மாணூர் - ஒரு புத்த ஸ்தலம்

நெடும் பொழுதெல்லா மவன் பிறந்த பிறப்புக்களைக் குண்டலகேசி சொன்னு ளென்றவாறு.

"வானும் பரியாயு மரிண மாயும்
வனக்கேழற் களிறாயு மெண்காற் புண்மான்
றானு மனையெருமை யொருத்த லாயுந்
தடக்கையிளங் களிறாயுஞ்[1] சடங்க மாயு
மீனு முயலாயு மன்னமாயு
மயிலாயும் பிறவாயும் வெல்லுஞ் சிங்க
மானுயுங் கொலைகளவு கட்பொய் காமம்
வரைந்தவர்தா முறைந்தபதி மாணு வூரே"

என்பதனாலவன் பிறப்பறிக. (ருள)

207 நூலு நாரு மிசைத்தன வொத்தலா
னீல கேசி நெடுங்க ணாள்சொல்லு
மாலும் பேயு முடையவர் செய்கையே
போலு நீசொன்ன புத்தர் சரிதையே.

(இ - ள்.) நூலு நாரும் புனைந்தாற்போல அயுக்தமாதலிற் பித்தும் பேயு முடையார் வசனம் போலும் சுகதனது தான வசனமென்றவாறு. அயுக்தி மேலே சொல்லுவர். (ருஅ)

208 போழுங் கண்ணுந் தலையுந் தடிகளுந்
தாழ மின்றி யிவைதம்மி னேவெண
வாழு மாந்த ருழைவரு வாரில்லை
கூழன் றன்னுழை யேகொளச் சொல்பவோ.

(இ - ள்.) சரீரத்திற் பாதி முதலாகச் சொல்லப்பட்ட விவை யொருத் தருழை யொருத்தரிரப்பனவல்ல வாதலி னிவன்பாற்சென றிவை யிரப்பாரில்லை யென்றவாறு.

தாழமின்றி - தாழாது. கூழன் - தெளிவில்லாதவன். (ருகூ)

209 பிளத்த லுள்ளிட்ட வாய்ச்செல் வதிந்திர
னளத்தற் கேலவன் றனறி யும்பிற
னுளத்தை யோரல னேலவன் றேவனுக்
கிளத்த [2]ரூேனார் கிழமையும் போலுமே.

---

1 சடங்கம் - ஊர்க்குருவி.

2 ஓர் கிழமை - ஒருதலை யுரிமை ; பக்ஷபாதம்.

(இ - ள்.) மேலைக்காதையு ளிரக்கும் வஸ்துவல்லவிவன் கொடுத்தனவென, இக்காதையா லிந்திர னிவனைப் பரீக்ஷித்தற்கு இவவாறு சென்று வேண்டு மெனில், அவன் இந்திரனுயின் பிறர் சித்தவிருத்தியறியும்; அறியானுயிலவன் இந்திரனென்பது பக்ஷபாத மென்றவாறு. (கO)

210 யாவ னுயினு மன்னவ னின்மையிற்
றேவ னென்று தெளியுந் தெளிந்தபின்
சாவ னென்பதோர் சங்கையு மின்றியே
யீவ னென்பதோ ரிச்சையுந் தோன்றுமே.

(இ - ள்.) பிளக்கப்பட்டுப் பாதிச் சரீரமாய் வருவாரும், தலையின்றியுடலேயா யவனிருந்த விடந்தேடி வருவாரும் உலகத்தின்மையின், அது தேவர்களது மாய மென்பது யாவனுயினுமறியும்; அறிந்தால் அருள் தோன்றாதன்றே; இடர்ப்படுவோரைக் கண்டாலன்றே யருடோன்றுவது? இவ்வாறாக சுகதனஆத்ம ஹத்யைப் பண்ணிப் பேதைமையாற் றலைகொடுத்தா னன்னா லன்றென்பது. (கக)

211 உறுதி யல்ல துணர்வுடை யான்றனக்
கிறுதி யேசெலென் றிந்திர னெண்ணலன்
[1]மறுதி யின்மையின் மாணிழை நீயெங்குப்
பெறுதி முன்னொடு பின்னியை யாதவே.

(இ - ள்.) இந்திரன் புத்தனை ஞானவானுகப் புத்திபண்ணி யிருப்பானுகி லிவனுக்கு நன்மை செய்வதல்லது, கொலை செய்யான்; பிளத்தல், தலையரிதல் செய்வதாலிவன் மரித்து ஜீவியானுதலால். குண்டலகேசி! நீ யிந்த பூர்வாபர விரோதியாதியாயின வெங்கே பெற்றுச் சொல்லுதி யென்றவாறு. என்னை? பூர்வாபர விரோதமெனில், ஒருகாலிந்திரனிவன்மே லன்பினுற் சந்திரமண்டலத்து முயல்பொறித்தானென்றும் பிறிதொருகாலிவனைக் கொடைபரீக்ஷித்தன் மேலிட்டுக் கொன்றுனென்றுங் கூறுதல். கொலை செய்ததுமன்பினு லென்னி லழிகிதன்று; அன்புடையார் கொலை செய்யாராகலின். (கஉ)

212 ஆத [2]னுற்குறங் தாங்கெழு வான்றும்ம
வேத மில்சுட ரேற்றொரு தாமென்றான்
சாத கம்மிவற் றானருள் சாதிப்பா
னேதி னார்க்கு முணர் [3]வொருப் பாயதே.

இது, பௌத்தாது சித்தவிருத்தி கூறும். (கஙு)

---

1 மறுதி - மாறுதல்.

2 ஆன்கு × ஆற்கு = பசுவில்; உருபு மயக்கம்; உறத்தல்—சுறத்தல்.

3 ஒருப்பு—ஒற்றுமை.

213 எருது பாலின்மை யெண்ணலன் றும்மலே
கருது மாதனுங் கண்முத லாயின
தருத லல்லது தங்குறை யீதெனார்
மருதின் வாழ்பகை யானவிம் மாந்தரே.

இது, மேலைக் காதைக்குப் பொருளுரைக்கும்.

"கண்...தெனார்"—கண் முதலாயின கொடுத்தானென்று அருள்சாதிப்பதல்லது, கண் முதலாயின வேண்டிக் குறையிரப்பாரில்லை பிறர்க்குப் பயன்படாமையினென்பது புத்தி பண்ணார் மருது வெட்டும் சாக்கியர் என்றவாறு. (கச)

214 பாக மேபிளந் தாற்பர காயமொன்
றாகு மேயென வீவதஃ [1]தாதன்மை
காக மேயுண்ணுங் கண்ணுமற் றன்னதே
யேக மெய்யும்விண் டாவியை யார்களே.

இது, புத்தனது பேதமை கூறுகின்றது.

ஒரு சரீரத்துப் பிளப்புப் பிறிதொரு சரீரத்து ஒன்று மெனப் பிளந்து கொடுப்பது பேதமையாம்; கண் கொடுத்தது மப்படியே; ஒரு சரீரந் தன்னிலு மொட்டற வரிந்தாலொன்றாது; காகமுண்டு போமென்றவாறு. (க௫)

215 உள்ளந் தானிரு பாகினு முண்மையாற்
கொள்கின் றானிவ னேகொல்லு வான்றனை
யெள்ளி நேரு மறிவில்லை யேற்பிணங்
கொள்ளென் றீர்ந்து கொடுப்பினுங் கூடுமோ.

இது, புத்தனது கொடைக் குற்றங் கூறும்.

இவன் சரீரத்துப் பாதி கொடுக்கின், கொடுக்கின்ற பாதியிலு மற்றைப் பாதியிலும் ஞான முண்டாதலிலிவன், வந்த பிளவைத் தன் பிளவோ டொட்டிக் கொண்டானும். இனி, கொடுக்கின்ற பாதியிலும் ஞான மில்லையெனில் பாதி பிணமாமன்றே யது பொருந்துமோ? பொருந்தில் ஒரு சவத்தைப் பிளந்து கொடுக்க வமையாதோ? தான் துக்கப்பட்டுச் சாவவேண்டுமோ? என்றவாறு. ()

216 கூறு கூறுசெய் தாலுடம் புள்ளுயிர்
வேறு வேறு செலல்வெளி றாக்கொளாய்
பாறு வாயுரைக் கும்பர மாத்தங்க
டேறு வாருள ரோதெருண் டார்களே.

இது, கொடுக்கின்ற பாதியி லுணர்வுண்டென்றற்கட் குற்றங் கூறும். (கஎ)

---

1 ஆதன்மை—அறிவின்மை.

217 புத்த ஞர்வண்ணங் கண்ட புனையிழை
சித்த னேயென்னைச் சேர்மின மென்றவி
னத்த கன்னருள் செய்கல னுய்விடின்
மத்த கம்பிளந் தானென்றன் மாயமே.

இது, புத்தனது கொடைக்கின்மை சொல்லும்.

புத்தனுர் தம்மழகுகண் டாதரித்துக் காமபீடையால் வருந்தி யென்னை ரக்ஷிக்கவேணு மென்றானை யருள்செய்யாராயிற் றமது தலையரிந்து முடல்பிளந்துங் கொடுத்தாரென்பது பொய் யென்றவாறு. என்னை? ரக்ஷித்தற் கெளிது மாகி, ரக்ஷிக்கப்பட்டார்க்குந் தமக்கும் பிரயோஜனப்படுவதுமாகி [1]ஸந்தாபம் போக்குதலாற் கிருபாவிஷயமுமாகியவிது செய்யாராகில், இவை யித்துணையு மில்லாதது செய்யக் கூடாமையினென்பது. கிருபாவிஷய மெனினுங் காம தோஷ பீதியாற் செய்யாரெனில், கிருபாவிஷயமுமன்றி ஹிம்ஸா தோஷமும் பண்ணுவதாகிய சிரச்சேதாதி செய்தவாறென் னென்பது.

கிருபாவிஷய மல்லாமையாவது - தலை முதலாயின போயு முயிரோடிருந்து வியசனப்படுவாரில்லை யன்றே? மாயத்தாலன்றே யவ்வாறு வந்து வேண்டியது? அதற்குக் கிருபை பண்ண வேண்டுமோ? என்பது.

இனி, ஹிம்ஸா தோஷமாவது—ஆத்ம ஹத்யைப் பண்ணுவது. ஆத்ம ஹத்யை பாப மென்பதற்கு ஸல்லேகனை தூஷித்தது ஞாபகம். (௨௧அ)

218 ஆவ தின்மை யறிந்து மவத்தமே
சாவ தேயுங்கள் சத்துவர் சால்பெனிற்
காவல் பூண்ட கணவனே டமத்தின்
வேம வட்கும் விழுக்குண மாங்கொலோ.

இது, புத்தனது பேதமை கூறுகின்றது.

தமக்கும் பிறர்க்கும் ஆவதொரு பயனின்மை யறிந்தும் வியர்த்தமே சாகை, நுங்கள் போதி சத்துவர்க்குப் பெருமை யெனில், பர்த்தாவினது சவத்தோடு தீப்பாய்ந்து சாமவளுக்குங் குணமாமன்றோ வெனறவாறு.

என்னை? தனக்கும் பிறர்க்கும் பிரயோஜன மில்லாமையெனில், தலை யரிதன் முதலாயின கிருபாவிஷயமல்லாமையில் செய்வானுக்கு தர்மமில்லை, [2]"க்ருபாமூலோபவேத்தர்ம:" என்பதாகலின. செய்வானுக்கு மரண மாக்குதலில் அர்த்த காமங்களுமில்லை யாதலிற் றனக்குப் பயனில்லை. இனி, பிறர்க்குத் தலை முதலாயினவற்றா லொரு பிரயோஜனமு மில்லை யாதலி னிருதிறத்தார்க்கும் பயனில்லை யென்பது. என்னை பிரயோஜன மில்லாதவா றெனில், இவனரிந்து கொடுத்ததலை, அவன் கழுத்திலொட்டா தாகையாலும்,

---

1 ஸந்தாபம் - துக்கம்.

2 க்ருபா மூலோபவேத்தர்ம: - கிருபைக்கு மூலம் தர்மம்.

தலை யொழியவு மிவனிடை வந்து தலைவேண்டுதலின் ஒழிந்த காரியங்களுந் தலை யொழிய முடியு மாதலானு மென்பது. அன்றியுமிவன் தனக்கும் பிறர்க்கும் பய னின்றித் தலை யரிந்து செத்தது யாதே போலுமோ வெனில், ஒருவனொரு 1 ஹிக்ஷுணிகைக்கு 2ஸ்நிக்தனாகி அவன் நோய் கொண்டு தீர்ந்து குளித்த வுவகை யால், அவள் வாசலிற் றன் றலையரிந்து தூக்கினு னதுவேபோலு மென்றவாறு. என்னை?

> " தனக்கும் பிறர்க்கும் பயனின்றிப் புத்த
> னெனைத்துத் துயரு முழத்தல்—கனப்பிணியி
> னீங்கித்தன் கூத்தி குளித்தா ளெனவாதன்
> றாங்கத் தலையரிந் தற்று."

" மிக்க தனங்களை மாரி......மாளுவூரே " என்பது முதலாயினவற்றாலி வன் கொடை யறிந்து கொள்க. (கூக)

219 சாந்தி யாகத் தரும முரைப்புழிக்
காந்தி பாலியைக் கண்டு கலகன்று
னேந்தி வெம்படை யாலெறிந் தாற்கிடம்
போழ்ந்து கொண்டதும் பொய்யினுட் பொய்யன்றே.

(இ - ள்.) கலஹ னென்னும் ராஜா, தனது அந்தப்புரத்தோடு வநவிஹா ரணம் பண்ணுகின்றான் ஒரு தேவியது மடியிற் சார்ந்து நித்திரை பண்ணு கிற்ப, ஒழிந்த தேவியரெல்லாரும் போய் க்ஷாந்தி பாலி யென்னும் 3 பிக்ஷுவின் பால் தர்மங்கேட் புழி, நித்திரை நீங்கிய அரசன், 'தேவிமாரெங்கே?' என்று கேட்ப, மடிகொடுத்திருந்த தேவி சொல்லுவாள்: ' அவர்களெல்லோரும் ஒரு சாக்யனோரோடே போனார்'ளெனக் கோபித்துச் சென்று க்ஷாந்திபாலியை வேலாலெறிய, அவனை 4 அவீசி யென்னும் நரகம் அவ்வழி வந்து அக்கினிஜ் வாலையாகிக் கொண்டு புக்கதென்று சொல்லுங் கதையு மிக்க பொய் யெனற வாறு. என்னை? அவீசியெனனும் நரக மிவ்வழி வாராது இடமாகையால், கங் கைக் கரை காவிரிக்கரையில் வாராதவாறு போலவென்பது; 5 துடித விமான மிவ் வழி வாராதவாறுபோல வெனவும் அமையும். அன்றியுமிந்த க்ஷாந்திபாலி யென் பான் போதிசத்துவ னன்றே? அவன் முன் நரகம் வருதல் கூடுமோ? வனில்,

> " முந்தியொரு பூமலர் முடித்துளதா யக்கால்
> வெந்நரக கத்திடரை வீட்டுகென வந்த
> நந்தவடி யிட்டவடி நாதனடி தன்மேற்
> சிந்தைசெய்மி னேதிலடி சிந்தியன்மி னென்றான் "

என்பதனல், புத்தன் காலிட்ட வடியின் கீழ் நரக ஜ்வாலை யவியுமெனபதன்றே? அதனோடு மலையுமென்பது. (எ௦)

---

1 பிக்ஷுணிகை - பௌத்த சந்நியாசினி. 2 ஸ்நிக்தன் - சிநேகன்.
3 பிக்ஷு - பௌத்த சந்நியாசி. 4 அவீசி - ஒரு நரகம்.
5 துடித விமானம் - ஒருவித தேவலோக விமானம்.

220 யானை யுள்ளர செங்குள தங்கெலாம்
வான நின்று வழிபடல் காண்டுமான்
மீனு மல்லவும் வேதனை யெய்துழி
தான தாதற் றுதாகதர் தன்மையோ.

உத்தம லக்ஷணத்த தாகிய கஜேந்திர னின்றவுழித் திங்கள் மும்மாரி பெய்யு மென்னும் உலகவாத முண்டன்றே? மீனாய்ப் பிறந்தவழிப் பொய்கைநீர் வற்றி யொழிந்த மீன்களுந் தானுந் துன்புற மழை பெய்ததுவும் [1]தாதாகத சக்தியா லென்ன வேண்டுவதில்லைப் பிறவாற்றானுமா மென்றவாறு. (எக)

221 குரங்கு மாயவை கொல்லிய செல்வுழி
யிரங்கி யேயுயக் கொண்டது மென்றியாற்
குரங்கு நேர்குதி யாக்குரங் கெங்குள
மரங்கள் பாய்ந்திடு மாண்பின வல்லவோ.

என்பது, புத்தன் குரங்காய்ப் பிறந்த காலத்துப் பசியால் வருந்துவது கண்டு இந்திரன் ஒரு யாற்றங்கரை யொரு தேமா நிர்மித்துக் கொடுப்ப, மாம்பழமுண்டு செல்கின்ற காலத்து, நீருள் வீழ்ந்ததொரு மாம்பழ மெடுத்தானொருவன் அரச னுக்குக் கொடுப்ப, அதுகண்டரசனு மிம்மாவினை யாராய்ந்து, குரங்குகள் வர்த் திக்கு மா வென்றறிந்து குரங்குகளை யெல்லாம் வதிக்கவென, அஃதறிந்து புத்த வானரம் அரையிலொரு கொடிகட்டிப் பெருகுகின்ற யாற்றுக்கரையிற்பாய, அக் கொடியெட்டாது யாற்றிற் சிறிதொழியச் சென்றுமாள, அத்துணையுநீண்டு அக் கரையோர் புதல்பற்றிக் கிடப்ப வொழிந்த குரங்குகளெல்லா மொரோ வொன்றா கக்கொடியாலு மிவன் முதுகாலு மேறிப்போயின வென்றறக்கண், ஒரு குரங் கோர் பாதி நீளங் குதியாத குரங்குமுளவோ? ஒரு மரத்தினின் றொரு மரத்தி னெடு நீளம் பாய்வனவன்றோ வென்றவாறு. (எஉ)

222 சீல நல்லவர் நீள்குவர் சேணெனிற்
கோல மில்குரங் காட்டிக்கொல் வார்களைக்
காலுங் கையு மெழற்கெனக் காண்கிலான்
வாலை நீட்டிக் கிடத்தறன் மாட்சியோ.

புத்தவானரம் சக்திமானதலின் மிக நீளும்; அத்துணைநீள மொழிந்த குரங்கு பாய மாட்டாவெனிற் சக்திமானே யெனிற் குரங்கு கொல்ல வருவா ரைக் காலுங் கையு மெழாதபடி பண்ணவமையு மென்றவாறு. (எங)

223 தாய்க்கொன் றன்றங்கு செங்குரு திப்புனல்
பேய்க்கொன் றீதல் பெருங்கொடை யென்பதை

---

1 தாதாகதசக்தி - புத்தசக்தி (ததாகதருக்குரிய சக்தி).

வாய்க்கின் றுயினி மானுயர் மாசெலா
[1]நாய்க்கென் றுவிது நல்லற மாங்கொலோ.

இது, சுகதனது தானம் தூஷிக்கும்.

மாதாவைக் கொன்ற பாபிஷ்டனாதலால் நல்லோரிவனுழைத் தானங் கொள்ளாமையில், பேய்க்கு அது விரும்பும் தன் சரீர ரக்தங்கொடுத்தா னென்றற்கண் பாத்ரமுந் தேயமுந் தாதாவு நன்றாயினன்றே தானமாவது ? மாதாவைக் கொன்றான் தாதாவாகவும், அசுத்தமும், பாபஹேதுவுமாகிய ரக்தந் தேயமாகவும், சர்வ ஜன பீடை பண்ணும் பேய் பாத்ரமாகவு மிவ்வாறு வருவதுந் தானமோ ?

“ திணெஷாவாணிகெஂ தாணிாாஹெஷாவாசுயஂவஜா |
நவூாவீதாாமெஹவஷிணிஹொஹிஃஹஂஹைஜ ||”

என்பதீ புத்த வாக்யமன்றோ ? இவர் தாமே இவ்வாறு செய்தவாறென்னென, அது சொன்னாரேனும், யாவனாயினும் யாவர்க்காயினும் யாதொன்றையும் கொடுப்பதே தானமெனில், லோகத்து யாவர்க்கும் தானம் வாய்த்தது; [2]வைஹிர்ஹ மிக்குங் காலத்து, நாய்க்குக் கொடுக்கின்றோமென வினைத்துவிட நல்ல தர்மமாமோ வென்றவாறு. (எ௪)

224 யான்செ யும்பொரு ளென்றங்கோ ரேகாந்தன்
தான்செய் திட்டனன் சாதக கற்பங்கள்
மான்செய் நோக்கி மதிப்பொழி நீயெனக்
கோன்சொ ஞனிது குண்டல கேசிக்கே.

உத்தரமின்றித் திகைத்திருந்த குண்டலகேசிக்குச் சபாபதியாகிய ராஜன் சொல்லுவான்: ஏகாந்தவாதி யொருவன் அயுக்தமே யெனினுஞ் சிலர் செய்தற்கரியன செய்தேனென்று சொன்னால் எல்லாரு மதிப்பார்கள் என்று சொன்னான் போலும்; இதனை நீ புத்திபண்ண வேண்டுவதில்லை யென்று சொன்னானென்றவாறு. (எ௫)

வேறு

225 மூயலுரை யிதுவென மூடிக் கொண்டிருந்
தயலவர்க் குரைப்பவ ராத ரல்லரோ
புயலிருங் கூந்தலி பொருந்தச் சொல்லினாள்
[3]வியலவ ருரையொடு விரோத மில்லையே.

புயலிருங் கூந்தலி - நீலகேசியார். (எ௬)

1 “ நாய்க்கென்று யிது ” என்றும் பாடபேதம்.

2 பகிர்கமிக்கும் - மலங்கழிக்கும்.

3 வியலவருரை - பெருமை யுடையார் சொல்.

226 அரசிறை யிதுசொல வவையி னார்களு
முரைசெறி வுடையன வுரைத்த நீர்மையண்
முரைசொடு நெடுங்கொடி முழங்க நாட்டுக
விரைவொடு படுகென வேந்த னேயினான். (எஎ)

வேறு

227 இருப்பதென் னினியன்று யிதுநமக் குரைத்தார்யார்
சுருக்கினைக் கடிதாகச் சொல்லெனக் கெனலோடுந்
திருக்கிளர் மதிலுஞ்சைத் தென்றிசை யகனகரு
ளருக்கசந் திரனென்னு மவாச்சிய னெனச்சொன்னாள்.

அவாச்சியன் - பௌத்தன். (எஅ)

வேறு

228 கட்டுரை பலசொல்லிக் காவல் நெடுங்கடை நாவலைமுன்
னட்டிவ ணகரிடை நகைசெய்து புகுந்தவிந் நன்னுதலை
வட்டிகொள் பறைகொட்டி வழுவுரை பலசொல்லி வாரலென்று
பெட்டன பலசெய்து பெருநகர் வாயிலைப் புறப்படுத்தார்.

வட்டிகொள் பறை - உரத்த பறை. பெட்டன பல செய்து - வேண்டினார் வேண்டின வண்ணம் அலக் கழித்து. (எகூ)

229 புனத்திடை நறுமலர்ப் பூங்கொடி யன்னதோர் பொற்பினளாய்
யெனைப்பல நூல்களு மியல்பினி னறிபவ ளேதமில்லாள்
தனக்கினி யான்செயற் பாலது தானென்னை யெனவுரைத்தா
னினத்தகை யேற்றரி யிடியுறு மேறெனு மிவற்றை யொப்பான்.

230 ஆண்டகை யரசிறை யதுசொல்லக் கேட்டவவ் வறத்தகையா
ளுண்டல னணிபிற புனைவெனு நினைவிலன் றினையனைத்தும்
வேண்டல னிலனொடு விழுநிதி யினையவும் விறற்றகையா
யீண்டினி யறநெறி யுறுகென வேந்திறை யியம்பினனே. (அக)

231 வந்தது மிதுபொருண் மன்னவ யானென நன்னுதலா
ளிந்திர னனையநின் னிறைமையி னறநெறி யிகழலென்றுங்
கந்தர நெறிசெலற் காயிழை யரசனை விடுத்தருக்க
சந்திர னிருந்தவத் திசைமுன்னித் தளிரிய ளெழுந்தாள்.

நீலகேசித் திரட்டில் குண்டலகேசி வாதச்சருக்கம் முற்றும். ()

மூன்றாவது

அருக்கசந்திர வாதச் சருக்கம்

232 உஞ்சை மாநக ரெய்தின னாயத
னிஞ்சி மாட்சியு மெல்லையில் செம்மலு
மஞ்ச தோய்நெடு மாடமும் வீதியு
மஞ்சி லோதி யவையவை கண்டபின். (க)

233 பருக்கை மால்களி யானைப்பல் வேந்தரு
மிருக்க போதக னென்னும் பெருமையான்
றருக்க நீட்டமுந் தன்னிக ரில்லவ
னருக்க சந்திர னென்னு மவாச்சியன்.

பருக்கை—பருத்த கை. (உ)

234 போதி சத்துவர் புத்த ரெனப்படு
நீதி யிற்பெரி யாரன நீர்மையா
ரோதி நூன்முமை யொப்ப வுணர்ந்தவன்
வாதி கட்கோர் வயப்புலி யேறனன். (௩)

235 மாட மோங்கி மழைநுழைந் தின்குயில்
பாடு பூம்பொழிற் பாங்கரோர் பள்ளியுட்
பீட மேறிப் பெருந்தகை யார்க்கெலாம்
வீடு பேறும் வினையு முரைப்புழி.

மழை நுழைந்து—மேக படலங்களை யுருவி. (௪)

236 சென்று தானெய்திச் சிற்பிடத் தாற்புக்குத்
துன்று நீண்மணித் தூணணிந் தெண்ணென
நின்று நீலவைம் பாற்பெய ராளுமங்
கொன்று பல்வகை யோத்துரை கேட்டனள்.

சிற்பிடத்தால்—அவர்களறியாமை. எண்—தாராதேவிப் பாவை. (௫)

237 கொள்ளு மாறுந்தன் கோரகை யுட்கஞ்சி
மொள்ளு மாறு முதுகு நெளித்துண்டே
னள்ளு மாறு மணலெடுத் திட்டவை
மெள்ள மெள்ள விழுங்கு மவைகளும்.

கொள்ளுமாறு—அர்த்த பரிக்கிரஹம் பண்ணுமாறு. கோரகை—கஞ்சி குடி பாத்திரம். (க)

238 வழிக்கு மாறுந்தம் மண்டையி னுண்டுமன்
னொழிக்கு மாறுமஃ தூட்டு மவைகளும்
மழிக்கு மாறுந் தலைகளை மையிட்டு
விழிக்கு மாறும் வினைய விதியினால். (எ)

239 இனைய வேசொல்லி யிட்ட தலையராய்
வினைய நூலை வியப்பெய்து வார்க்கெலா
மனைய தேது மறநெறி யென்றனள்
முனைவன் றன்னெறி முன்ன முணர்ந்தவள். (அ)

240 அவ்வு ரையம ரானுய ராசனச்
செவ்வ ரைம்மிசைத் தீத்திரள் போல்பவ
னிவ்வு ரையிவ ணென்னெனச் சொல்லினான்
றெவ்வ ரைத்திறல் வாட்டிய திண்மையான். (கூ)

241 வீரஞ் செய்து விழியல் வினைய நூல்
போர தஃதேல் பெரிது மழகிதே
யோரு மஃதோ ருறுவினை யென்பதைத்
தேரச் சொல்லுநின் றிண்பொரு ளென்றனள்.

வினையநூல் போரதஃதேல்—வினையாக்குதலில் வினைய நூலென்று பெயர் பெற்றது. (கo)

242 வினைய தாகிய பெற்றி விரித்துநீ
தினையி னேருந் தெருட்டெனக் கென்னவே
யனைய வவ்விர தத்தோ டறிசல
மினைய கேளென் றெடுத்தன சொல்லுமே.

அவ்விரதமு மறிசலமு மென்பது : அவ்விரதமாவது—இந்த மார்க்கானுஷ்டானம் பண்ணாத விரதஹானி யென்றல். அறிசலம் - நெஞ்சறி வஞ்சனை.(கக)

243 தன்னை யீந்ததும் தாரங்க ளீந்தது
மன்ன தன்பொருள் கேட்டறங் கொண்டவன்
மன்னு மில்லயன் மார்த்தரைக் காணுமேற்
பின்னைச் செய்வன பேசலு மாகுமோ.

(இ - ள்.) புத்தன் செய்தன யாவும் தர்மமேயென்று தன்னெஞ்சிற் கொண்டாராயிற் புத்தனார் தம்மைக் கொடுத்ததும், தாரங் கொடுத்ததுங் கேட்டுப் புத்த

தர்சனங் கொண்டான், தனது ஸ்திரீயைக் காமத்தார்க்குக் கொடாததென்னோ வென்பது.

இஃததிசலம். இது தர்மமென்னும் புத்தியுண்டாயிற் கொடுக்கவேண்டும், கொடாமையிற் றர்மமென்னுங் கருத்தில்லை; இல்லையென்னுமது தர்மமாகக் கொண்டு குலாவுதலின். தர்ம புத்தியாற் கொடுக்கில் அவ்விரதம்; என்னை? தன்னுடைய ஸ்திரீயைப் பிறர் அனுபவிக்க விழைதலிற் பிறனது பரதாரஸேவைக்கும், ஸ்திரீயது பரபுருஷ வ்யபிசாரத்துக்கு முடன்படுதலின். (கஉ)

244 காம மூரிற் கணிகைய ரோடன்ன
தூய்மை யுண்மையிற் றூற்றங் கரந்தவட்
சேம மாவகைச் செல்கமற் றென்பதும்
வாம நூலின் மறைபொரு ளல்ல வோ.

(இ-ள்) காம மேற்கொள்ளுமாயிற் கணிகா ஜனங்களைப்போலப் பற்றுடைத்தும், வெற்றிலை தின்றும், பலகாற் குளித்து மிவ்வாறு தூய்மையுண்டாதலிற் செம்படம் பள்ளியுள் ளிட்டுவைத்து வேறொரு புடவை யுடுத்துப் போர்த்துத் தம்மை யறியாதபடி போய்த் தம்மை யறியாக் கணிகையரைத் தீண்டுகவென்பது பௌத்தரது விநயபிடகத்து பிரசித்தம். தங் [1]நிகாயத்துச் சென்று உபாய பிரகாரத்தா லாராய்ந்து கொள்க. இவ்வாறு செய்ய வேண்டுமென்றே முற்கொண்டு தாம்பூல சேவை முதலாயின விதிக்கலானும், சரீரத்துளவாகிய காமசின்னம் மறைத்தற்குச் சீவரம் போர்த்தலானும் அதிசலமும் அவ்விரதமுமாமென்பது.

சீவரம் போர்த்தது மத்யம தேசத்தாசாரமன்றோ? இந்தத் தேசத்து மூத்தார்முன் னிளையார் போர்வை வாங்குவது போல; என்னை?

"மூத்தார்முன் மத்தியத்தார் போற்போர்வை போர்த்திட்டான்
வாய்த்திரா வகைவேண்டித் துவர்துனனம் வகுத்திட்டான்"

என்பதாகலினெனின், அதுவுமோ ரதிசல வார்த்தை; தான் றலைவனுதலிற் பிறர்க்காசாரஞ் செய்யுமோ? தனக்கன்றே மொழிந்தா ராசாரஞ் செய்வதென்பது. அன்றெனில், புத்தத்வம் பெற்றிருந்தும் தன் ஞாதிகளைத் தொழல் வேண்டாதோ வென்பது. (கங)

245 சிங்க தத்த ரெனப்படுந் தேரனுர்
சங்க போதியி லாள்கட் டயாச்செய
விங்கி தென்னென வேழாய் தவசிகட்
கெங்கெங் கா [2]யி லெனவுரைத் தானரோ.

(இ - ள்.) சிங்கதத்த ரென்பாரொரு ஸ்தவிரர், [3]ஸம்வா வாஸத்துப் போதியின்கணின்ற பிக்ஷுணியை தயாச் செய்யப்புகப் போதியாரடிக ளருகே

1 நிகாயம் - வாசஸ்தானம். 2 இல் - அருமையானது.
3 சங்காவாசத்து.

யாமோ விதென்னென்றாட்கு, தவஷ்லிகட்கு யாங்குமா மரிதிற் பெறுதலி னென்று னென்றவாறு. இது, அறிசலம். இதுவும் பௌத்த நிகாயத்துச் சென்று உபாயத்திலறிக. (௧௪)

246 யாது மில்லை யுயிரென் றறநெறி
யோதி னனவ் வுயிரிலி தன்னொடு
வேத னைதணிப் பான் [1]வினை வீட்டிற்குஞ்
சாத னைநிற்குஞ் சத்துவ னென்றீர்.

(இ - ள்.) புன்றலை மாகனு னென்பானொரு போதிசத்துவர், ஒருவருமறி யாமல் ராத்திரி சமயத்து வெள்ளை போர்த்துப் போய், எங்கும் ஸம்பவியாமல் மீள்வார், அசரணையாய்ப் புறந்திண்ணையிற் கிடந்து நோய்கொண் டிறந்தாளைச் சென்று புணர, அவ்வாறு முன்பே போய்ப் பிண மென்றறிந்தும் பின்னவ் வழிச் சென்ற ஸங்கத்தார், இது சபமன்றோவெனப் பேதாய் சர்வம் அனாத் மகம் என்று பாவிப்பதறியாயோ? இனியேனு மறிதியென்று சிக்ஷித்தாரென்ப தொரு கதை. இதுவுமாராய்ந்தறிந்து கொள்க. "உயிரிலி தன்னோடு வேதனை தணிப்பான் வேண்டி யாது மில்லையுயிர்" எனக் கூட்டுக. (௧௫)

247 சித்த மோடிக் கலங்கித் திரியாத
நத்தம் பெற்றது நற்றவ மேற்கொண்டான்
[2]பத்தின் மேலும் பழிசெய்யு மேற்பள்ளி
வத்தன் கண்டீர் வழக்கின்கட் கூரியீர்.

நத்தம் - இராத்திரி. பள்ளிவத்தன் - பள்ளியிற் புகப்பெறுன். (௧௬)

248 போதி யாருரு வெய்திய புற்கலர்
வேதி யாற்கிடந் தாருள ராயினுன்
ஞாதி யாரென நாட்டிய கூட்டமு
மோதி வைத்ததொன் றுண்மை யுணர்த்துமால்.

(இ - ள்.) புத்த வேஷங் கொண்ட சாக்கியன் காமத்தாற் றன்புறில் ஞாதி யரோடு நாட்டியதொரு கூட்டமும் வினயபிடகத்துச் சொல்லப்பட்டதொன் றுண்டென்றவாறு.

ஞாதி - பிக்ஷுணி; அதாவது, புதிதாகத் தவம்பட்ட பிக்ஷுணியாரை யக்குழுவுள்ளா ரொருஸங்கத்தார் தயாச் செய்யப்புக, பிக்ஷுணியும் பேதைமை யாற் கொலைகளவுகட்காம மாகா தென்றன்றே சொல்லுவதென, பிக்ஷுவுஞ் சொல்லுவார்: நீ வினயபிடகத்து மெய்ம்மை யறிந்திலை போலும்! வினய மாவது கேட்பாயாக: வினயந்தான் [3]உலகவர்ஜ்யமும், [4]ப்ரஜ்ஞப்திவர்ஜ்யமு

1 வினை வீடு - வினை நீங்குகை.

2 இதன் விவரம் 249-ம் செய்யுளிற் கூறப்பட்டுளது.

3 உலகவர்ஜியம். 4 பிரக்ஞப்திவர்ஜியம்.

மென விரண்டு ; அவற்றுள் லோக வஜ்ஜிதமாவது—லோக வியவஹாரத்துக்கு லோகந் தவிர்ந்தது தவிர்தல் ; வேதவர்ஜ்ஜிதமாவது—ஸர்வான் தனது திவ்ய ஞானத்தாற் குற்றமுண்டென்று கடிந்தன கடிதல். அவற்றுள் லோக வஜ்ஜியமான வினையமன்றே, கொலைகளவு கட்காமம் பொய்யென்பன ; என்னை ?

"நிலைபெற வெல்லாரு நீத்தன களைந்தனவுந்
தலைவரு மிழுக்கெனத் தவிர்ந்தனவு மவையென்று
னிலைபெற வெல்லாரு நீத்தனயா வென்றான்
கொலைகளவு கட்காமம் பொய்யெனக் கூறினன்."

என்பதாகலின் காமங் குற்றமுடைத்தோ ? அன்றியும் எட்காய் நீளங் காமமா மென்பது முண்டன்றே ; அன்றியும் மந்திரயானம் மஹாயானங்களுட் கள் ளுண்ட ஸங்கத்தார் வீணிருப்பரோ வென்றிவை முதலாயினவை காட்டித் தேற்றிப் பின்னையும் பொருள்களெல்லாம் க்ஷணக்தோறும் கெடுகின்றன வாதலிற் காம மாடினுனுந் தத்க்ஷணத்தே [1]நிரவசேஷமாகக் கெடுமன்றே? கெடுத லிற் கர்மபந்தனுதலும், பலானுபவமும் அவனுக்குண்டோ ? நித்யாநித்யாத்மக மென்னினன்றோ ஆதலாம். கொலை முதலாயின பரமார்த்த வகையாய்க் குற்ற மில்லாமையி னன்றே லோகவர்ஜ்யமென வியவஹாரத்தாற் கொண்டதென்றி வை முதலாயின சொல்லி யவளைத் தயாச்செய்தா னென்பதோர் கதை. இதுவு முபாயத்தாலறிக. (கஎ)

249 ஆரம் பிச்சி யலிவிலங் கவ்வுருச்
சீரிற் கொத்தாள் கணிகை [2]தெருண்டாள்பெண்
ணேரு மில்லா ளுயிரிலி யூமையுந்
தார மாக்கொலை யென்றல் சலமதோ.

இச் சொல்லப்பட்ட பத்திடமு மொழியக் காமமாடி நீக்கப்படுவன ; அவ் வாறு நீக்கி இராத்திரியில் சீவரமிட்டு வைத்து, நீலவாடை போர்த்துச் சென்ற ஸம்வபத்தார் அது தன்னையே வேஷமாக்கி நீலபட ரென்பதோர் பேதங்கண்டா ரதுவு மறிந்து கொள்க.

அவ்வுரு—ஹிக்ஷுணி. சீரிற்கொத்தாள்—மறை பொத்திடாதாள். தெருண் டாள் பெண்—உபாஸக ஸ்திரீ. ஒருமில்லாள்—ஒருத்தருமில்லாள் ; அசாணை. ஆரம்பிச்சி—உவட்டாச்சி. (கஅ)

250 பிறந்த வில்லினுள் வாழ்க்கை பிழைப்பெனு
மறங்கொண் டான்கொண் டவாச்சிய வேடத்தாற்
சிறந்த வல்லன சிங்கின வெங்கணுந்
துறந்த வான்பொருள் சொல்லவும் வல்லையோ.

---

1 நிரவசேஷம் - முற்றும். 2 தெருண்டாள் - தெளிந்தவள்.

(இ - ள்.) நீ ஸம்ஸாரத்து வர்த்திப்பது பிழையென்று சாக்கிய வேஷங் கொண்டதனாற் பொல்லாதன பலவு நின்னைச் சிக்கினவல்லது இல்வாழ்க்கையிற் பார்க்கத் துறந்த தின்னதென்று சொல்லவல்லையோ வென்றவாறு.

சிங்கின - சிக்கின; பற்றின. பற்றுதலாவது—எட்டுச் சீவரம் வேண்டும்; அன்றியும், ஊசிக்கத்தியே, கத்திரிகையே, சுண்ணாம்புச் செப்பே, வெற்றிலைப் பெட்டியே, பாக்குப் பையே, பல்லுத்துடைக்கப் பாளை முதலாயினவே, தலை வழிக்கக் கத்தியே, தீட்டுக்கல்லே, குடையே, செருப்பே, மண்டையே, கெண்டியே, இவற்றுறையே, சுழற்றியே, தோலே, தண்ணீர்க் கொப்பே என்றிவை முதலாயின வெல்லாம் நீ தவம் பட்டுத் தேடினவன்றே? இவற்றினுடைய 1 ஆர்ஜநரக்ஷணங்களால் வரும் பாபமும், பழியும், துக்கமும் எல்லையிலவன்றே? இவை யெல்லா நுன்னைச் சிக்கின வென்றவாறு. (கக)

251 உரைப்ப போரு ளுண்பன மீனொ டூன்
றிரைப்ப மெல்லணை செய்வ விழுத்தவங்
கரைப்ப தீவினை கண்டது சூனியம்
புரைப்பின் மார்க்கம் பொருத்த முடைத்தரோ.

(இ - ள்.) அருளுடையோ மென்று சொல்லுப, ஊன்றின்ப; 2 "அருளாட்சி யாங்கில்லை யூன்றின்பவர்க்கு" என்றலின்; பஞ்சணை மெத்தையிற் கிடப்ப, தவஞ் செய்ப; பாவங் கெடுப்ப, சூன்யங் காண்ப வென்றவாறு.

சூனியங் காண்டலாவது - சகல பதார்த்தங்களுமில்லை யென்பதாம். பௌத்தாது மதம் 3 விஜ்ஞாநாத்வைதமுஞ் சொல்லும்; அதுவும் விஜ்ஞாந மொழிய ஒழிந்தன சூன்யமென்று சொல்லும்; அன்றியும், பொருள் 4 க்ஷணநச்வர மன்றே யாதலாலொரு சித்தத்தினுளகாலத்து முன புள்ளன கேடுற்றதானு, மேலுள்ளன பிறவாமலானும் சூன்யமாயின; கண்ட சித்தந்தானும் அசேதனமாகிய சரீரத்துப் பிறவாதன்றே? பிறக்கில் லோகாயதமாமன்றே? இந்த சித்தத்திற்கு ஆதாரமாகிய பரமார்த்தமாகிய 5 ஜீவத்ரவ்ய மின்மையிற் சித்த மென்ப தொன்றில்லையாம்.

இனி, 6 பதார்த்த க்ஷணத்வம்ஸி யென்றதனால் புண்ணியபாப கர்மங்களைச் செய்தலும், செய்தவனே அனுபவித்தலுமின்மையில் இஹலோக பரலோகமில்லையாம். இவ்வாறே நிரூபிக்கச் சர்வ சூன்யமே நிலை நிற்பதாம்.

1 ஆர்ஜநரக்ஷணம் - ஈட்டல், காத்தல்.
2 திருக்குறள் - புலான் மறுத்தல். ௨.
3 விஞ்ஞானத்வைதம்.
4 க்ஷணநச்வரம் - க்ஷணபங்கம்.
5 ஜீவத்ரவ்யம்.
6 பதார்த்தம் க்ஷணத்வம்ஸி - பொருள் க்ஷணபங்கம்.

1 " ஸர்வ மஸ்த்விதி வக்தவ்யா மாதௌள தத்வகவேஷிண:
பம்சாத வகதார்தஸ்ய பாவகிராஹோ நிவர்த்ததே ॥ "

என்பதனாலுங் கொள்க. (உ௦)

வேறு

252 எல்லா மசுசியு மென்ப [2]வனவா
லல்லா லழுக்குற் றவனடிக் கேத்தலர்
சொல்லார் சுகமுஞ் சுகத னவனென்று
பல்லார் வருத்தம் பழுதெனப் பண்ணுப.

(இ - ள்.) சர்வம் அசுசி யென்று சொல்லுப. ஆதலால், புஷ்ப முதலாயின வும் அசுசியெனறு சொல்லலுமாம்; ஆயினும், புஷ்பங்கொண்டு பூஜிக்கின்றனர். ஓபாதிமலமிட்டுப் பூஜிக்கின்றிலர். சர்வம் துக்கமென்று பாவியாநின்று புத் தனைச் சுகதனென்று சொல்லுப; பிறாது தபசு வருத்தத்திற்குக் காரணமென் றுந் தங்கள் தபசு சுகமுடைத்தென்றுஞ் சொல்லுபவென்றவாறு. [3]சர்த்தி தோற் றினல் [4]ஆஸ்யசுத்தி பண்ணுமையில் நமக்கு [5]அசுசித்வ முளதன்றோ வெனில், [6]கிருகஸ்தரா யுள்ளாரும் சர்த்தி தோற்றினல் யோக்யஜலம்பெறாத பொழுது [7]ஜுகுப்ஸையைப் பொறுத்து யோக்ய ஜலம்பெற்றால் சுத்தி பண்ணுமாறுபோல யோக்யமான காலத்து கிரகஸ்தாற் கொடுக்கப்பட்ட யோக்கிய ஜலம் பெற்றால் ஆஸ்ய சுத்திசெய்து பின்பு தமது அநுஷ்டானுதி செய்ப. அவ் வளவும் மௌனங் கொண்டிருப்பது ஆஸ்யசுத்தி செய்யவேணுமென்னு நிர்ப் பந்தமன்றே; ஆதலாலிவர்கட்கு அசுசித்வமில்லை யென்பது. (உ௧)

253 நிலையா வெனச்சொல்லி நேர்ப பொருளே
மலையோ ரனையநன் மாட மெடுப்ப
விலையே யுயிரொன் றிறந்த நினைப
புலைசே யமர்ந்தவர் புத்தியின் வண்ணமே.

(இ - ள்.) சர்வமு மனித்தியமென்று சொல்லி [8]அர்த்தத்தை நேர்ப, மாடமெடுப்ப; ஆத்மாவில்லையென்ப, யான் முன் முயலாயினேனென்று மீட்டுணர்ப வென்றவாறு. (உஉ)

---

1 ஸர்வ மஸ்த்விதி வக்தவ்யா மாதௌள தத்வகவேஷிண:
பம்சாத வகதார்தஸ்ய பாவகிராஹோ நிவர்த்ததே.

2 வனலா என்றும் பாட பேதம். 3 சர்த்தி - வாந்தி.

4 ஆஸ்யசுத்தி - வாய் கழுவுதல். 5 அசுசித்வம்.

6 கிருகஸ்தர். 7 ஜுகுப்ஸை - அருவருப்பு.

8 அர்த்தம் - பொருள்.

254 மயித்திரம் பாவித்து மற்றவற் றூனை
யசிப்பன வேபோ லமர்ந்திருந் துண்ணுஞ்
சயித்தியங் காணித் தலையினை முட்டும்
பயித்தியங் கொண்டவர் பண்புமஃ தொக்கும்.

(இ - ள்.) சர்வ ஜீவன்களோடு மைத்ரீ பாவிப்ப, அவற்றின் மாம்ஸங்களை பக்ஷிப்ப ; புள்ளுவரும் தம்மால் வளர்க்கப்பட்ட தீபகமாகிய புள்ளு மிருகமுந் தின்னாரன்றே, பௌத்தரோ மித்திர மாம்ஸம் பக்ஷிப்பரென்பது போந்தது. அசிப்பனபோல—சோறு முதலாயின போல. இனி, புத்த பிரதிமைய தாலய முந் தொழுப ; ஆதலாற் பித்தேறினார் செய்கை போலும் பௌத்தாதுசெய்கை யென்றவாறு.

பக்தி பண்ணப்படுபவனாகிய புத்தனது பிரதிமையிருந்த கோயில் வந்திக் கப்படில், அருள் செய்யப்பட்ட பிராணிகளது சபமழிக்கப்படாதன்றே? அத னைத் தின்றழிப்ப வென்பது. (உ௫)

255 புத்த ருருவுக்கும் போலிக்கும் போலியை
மத்தகத் தேத்தி வணங்கி வழிபடுஞ்
செத்த பொழுதினச் செந்தடி மென்றிடு
மத்த னுடைய வருள்வகை வண்ணம்.

(இ - ள்) புத்தனது சரீரம் போல்வதாகிய பிரதிமைக்குப் போலியன்றே புத்த விம்பஞ் சித்ராகாரங்கள் ; அவற்றை வணங்குவர் ; அவை சுவ ரினும், படத்தினும் பண்ணினவு மெழுதினவுமாம். அவன் போதிசத்துவனா கிய காலத்து தர்மோபதேசார்த்தமாக வெடுத்த வுடம்புபோலு முடம்புகளை ஹக்ஷிப் பது நுன்னருளுடைமை. இப்பொழுது அநாகதபுத்தர் போதிசத்துவராகி வர்த்திக்கவுங்கூடுமன்றே? அதனாலும் மாம்ஸந் துறக்கல் வேண்டும். புத்தனது எலும்பாகிய யாதோ ஆழ்வாரைப்போலவென்பது. (உ௪)

வேறு

256 பேனாருக் கூறை பெருமுடுகு நாறுமேற் றுக்கந் துக்க
மானாரு நோக்கி மணற்சுமையுந் தான்பெரிதாற் றுக்கந் துக்கங்
கூனிருக் கண்டாலுங் கொள்ள முடியாதேற் றுக்கந்துக்கந்
தானாரு பஃறொழிலுந் தான்றுக்க வாதலாற் சருவந்துக்கம்.

மானாரு நோக்கி மணற்சுமையாவது-ஹிக்ஷுணிகளுக்குப் பிழை புகுந்தால், பிராயச்சித்தம் புத்தர்கோயின் முற்றத்திற்கு மணற்சுமக்கை. ஹிக்ஷுக்களுக்கு பிராயச்சித்தம் - நந்தவனத்துக்கு இறைக்கை. இதுவுமறிந்துகொள்க. பஃ றொழில் - துன்னத் தொழில் முதலாயின. (உ௬)

வேறு

257 பொய்பொத்திச் சொல்லினவும் போங்கூலி கொண்டனவும்
வையத்தஞ் சுட்டனவும் வாழ்மருது கொன்றனவுங்
கையத்தி னானுக்கே கன்றிக் கலாய்த்தனவு
மையத்தை யின்றி யடுப வாலோ
வழல்நரகத் துள்ளே படுப வாலோ.

பொய் பொத்திச் சொல்லினவும், போங்கூலி கொண்டனவும் பீலிமுருங் கை நறுக்கி மாயத்தாற்சென்று ஸ்ரீமான்கள் மேற்றாவி புத்தர் யாதொன்றுமது சரீரத்து வீழ்ந்தன விவையென்று காட்டி நீர் புத்தர் பக்தரென்று சொல்லுத லும், முயன்முதலாயினவாகி ஆசனமேறி அறவுரை சொல்லுதலும், இணையெரு தின்றி யோரொரு துடையானொருவன் பேரீரம்விழுந் துழப்பெறாது வருந்து வது கண்டு, அருளா லொழிந்த வெருதினது துன்பம் பாராதுழுதானப் புழுதி பொன்னாயிற்றென்றலும், தலை முதலாயின கொடுத்தாரெனறலும், தாது ஆழ் வார் ஒரு தேசத்து நின்றும் ஒரு தேசத்து வந்தாரெனறும், மஹா மேருக்களைப் பிடுங்கிப் பாரிட்டு மேனின்றுலாவினானென்று மிவ்வாறு வருவன. அவையெல் லா மறிந்துகொள்க.

"போங்க......னவும்"—தர்மகார்யாதிக்குப் போம்போது கூலிகொண்டு போதல்; இதுவு மாராய்ந்து கொள்க. கையத்தினென்பது - கீழ்மையாலெனற வாறு. இவையெல்லாமறிசலமும், அவ்விருதமு மாகியவாறு கவிதோறுமறிந்து கொள்க. (உசு)

258 பற்றே மிகப்பெருக்கிப் பஃறொடர்ப்பா டேயாக்கி
யற்றீர்போற் காட்டி யடைக்கலமே வவ்வுநீர்
பெற்றீரே பேயுடம் பன்றேற் பெரும்பாலு
மெற்றே யிருணரகிற் கிர்க்கு மாலோ
விரக்கமொன் றில்லீரை யீர்க்கு மாலோ. (உஎ)

வேறு

259 ஆங்கவ ளறங்கூறக் கேட்ட வவாச்சியன்றான்
றேங்கம ழொலி கோதாய் சித்தமே யல்லதில்லைத்
தீங்கொழுக் கென்றதெல்லாந் தீவினை யென்னல் வேண்டார்
பூங்கமழ் காராடை போர்த்தவெம் புத்தரென்றான். (உஅ)

260 துத்தலே வேண்டி நின்று தோந்தொடர்ப் பாடு நீக்காய்
சித்தமே நல்ல தென்றாற் றேற்றலு மாவ துண்டோ

கத்திகொண் டில்லில் வாழ்பேய் காறலை வேறு செய்து
குத்துவ தின்னும் போழ்திற் கூடுமோ நன்மை யேடா.

தோக்தொடர்ப்பாடு நீக்காய் - குற்றமிக்க பரிக்கிரஹ நீக்காது. (உக)

261 உள்ளமும் பாயி ரம்மு மொக்குமேல் வீடு முண்டாங்
கொள்ளுமேற் குற்ற மஃதாக் கூடுமே பற்று மாங்கண்
விள்ளுமேல் வேற தாய வேடமு மன்ன தேயாங்
கள்ளமே சொல்லி நின்று கன்றினூற் காட்ட லாமோ.

(இ - ள்.) அகப்பற்றும், புறப்பற்றும் நீக்கி, உள்ளும் புறம்பு மொக்கில் மோக்ஷமா மென்றவாறு. அஃதன்றி யிருவழியும் பற்றுண்டெனில் மேன் மேலும் பற்றும்; உள்ளும் புறம்பும் பற்றில்லையேற் பற்றற வேஷங் கொள்ள வமையும். அஃதன்றிப் புறப்பற்றுண்டாயினு முட்பற்றில்லையென்பது களவாம். புறம்பு புகையுண்டாயி லுள் ளழ லுண்டாயினவாறுபோலப் புறம்பு அல்பபரிக்கிரக முண்டெனினும் உள்ளும் மகாபரிக்கிரக முண்டாமென்பது. ()

262 புனைந்துநீ சொல்லும் வீடும் போகவுண் டாக தந்தே
நினைந்துநாங் காணி னெல்லா நின்றதொன் றில்லை யென்றாற்
றுனைந்து[1]தா னுண்மை நன்று சூனிய மாதற் கென்றாட்
கினைந்தினைந் தேங்கி நல்லா யென்செயற் பாலதென்றான்.

(இ - ள்.) பொன்றக் கேடாகிய மோக்ஷமுண்டாக; உண்டேயெனினும், அது நினக்கு ஸம்பவிப்பதன்று, சுகதனுக்கு மிற்றைறவரை ஸம்பவியாமையில். என்னை? அவன் பஞ்சஸ்கந்த ரூபனன்றே; அவற்றுள் தாதுவாகிய ரூபஸ்கந்தங் கெடாமையி லொழிந்த ஸ்கந்தங்களுங் கெடாமை பெறுதலினென்பது. ஆதலாலது போவதாக. அதுவொழிய வேறொரு மோக்ஷந் தந்தேன்; அஃதெவ்வாறெனில், க்ஷணந்தோறுங் கெடுகின்றநின் சித்தங்கள் யாவும் பின் பிறவாவன்றே? பிறக்கிற் கேடில்லையாமன்றே? ஆதலாற் சித்தங்களெல்லாம் உத்பன்னமான க்ஷணத்திலே மோக்ஷிக்கின்றவன்றே? பொன்றக்கெட்ட சித்தத்திற்கும் பிறவாமையே யன்றே முக்தியாவது? பிறவாமைக்குப் பூர்வ சித்தஙகளு மொக்குமன்றே? சித்தங்களுக்கு ஆதாரமாகி சம்சாரியு முக்தனுமாக நின்றதொரு ஆத்மத்ிரவ்யமில்லையன்றே? ஆதலாலென்பது. இந்த மோக்ஷமே நினக்கமையும்; கையறக்கெட்டு சம்சார சுகத்தையு மிழப்பதிற்றானுளனாய் நின்று க்ஷணந்தோறு முக்தனுவதே நன்றென, அர்க்கசந்திரனுந் தன் மித்யாத்வத்தினீங்கி, யானிந் நெடு நாளெல்லா மென்செய்தேனுயினே னென்று பச்சாத்தாபப்பட்டு, இனி யென்ன செய்யத் தகுமென்று நீலகேசியாரைப் பணிந்து கேட்டானென்றவாறு. (ஙக)

1 துனைந்து - விரைந்து.

263 செத்தவ ரப்பொழுதே தேவருட் செல்ப வேனு
மத்தலை யின்பநோக்கா ரஞ்சுவ மாக்க ளங்கோ
தொத்துள வாகவென்னுன் சூனிய வீடு சொன்ன
புத்தனை நோதுமத்த புலம்பனீ போக வென்றாள். (௬௨)

264 புன்னெறி யவைகளெல்லாம் போக்கிய பாக்கியத்தாய்
நன்னெறி நன்ஞானங் காட்சியு நன்கு கொண்டென்
சொன்னெறி திரிவாயேற் சோர்வில்பே ரின்ப மெய்தி
மன்னுதி யென்றுமற்றுங் கூறினாண் மாத ராளே. (௬௩)

265 காட்டுழல்[1] களிநல்யானை கால்கையி னோர்ப்பித் தேறித்
தோட்டியிட் டேர்வதேபோற் சூரிய சோமன் றானும்
வாட்டடங் கண்ணிநல்லாள் வாக்கெனுந் தூக்க யிற்றாற்
பூட்டபு கொள்ளப்பட்டான் போதியார்க் காதி யன்னான்.

சூரிய சோமன் = அர்க்க சந்திரன். (௬௪)

வேறு

266 அருக்கமா சந்திரனை யறங்கொளீஇ யாங்கவனை
யிருக்கும்வா யொருப்படுத்திங் கீதுநனக் குரைத்தாரைப்
பொருக்கநீ சொல்லென்னப் புத்தனார் முதன் [2]மாணி
முருக்குவாய் சென்றவனும மொக்கல னெனச்சொன்னான்.

இருக்கும்வாயொருப்படுத்தென்பது - தர்மானுஷ்டானம் பண்ணுமாறு ஒற்றுமை கொளுத்தி யென்றவாறு.

பொருக்க - கடுக. (௬௫)

நீலகேசித் திரட்டில் அருக்க சந்திரவாதச் சருக்கம் முற்றும்

---

1 'காட்டுளை' என்றும் பாடபேதம். 2 மாணி - மாணவன்.

நான்காவது

மொக்கல வாதச் சருக்கம்

267 நீவருக வொழியென்று நிறைபதும புரத்துக்கே
மாதிரந்தா னெறியாக மனம்போலச் சென்றெய்தி
மூதுரையுங் காரணமு முழுதெழுதி யழகிதாய்ப்
போதுகளும் பொன்மணலும் புனைந்தினிய பொலிவிற்றாய்.

பொன்மணல் - அழகிய மணல். (க)

268 கொடிமகரக் கோபுரமும் நெடுமதிலுங் குடிஞைகளுந்
தொடிமகரத் தூணிரையுஞ் சொலற்கரிய தாய்ச் சுவர்க்கத்தின்
படிமகரப் படிமையதப் பள்ளிகண் டளியள் போய்க்
கடிமகரக் கடல்கடந்து கலந்தந்த நலமென்றாள்.

கொடிமகரக் கோபுரம்-கொடிகட்டி மகர வுருவெய்திய கோபுரம். குடிஞை-ஞாயில். "தொடி......யும்" - பூண்கட்டிய மகர வுடைத் தூண். மகரப்படிமை யுடைய பள்ளி. கடிமகரம் - மிக்க மகர மீன். (உ)

269 ஒழுக்கமுங் கல்விகளு முரைத்தனவே யொப்பனக
ளிழுக்கில்லாப் பெருந்தவத்தி [1]லிங்கிகளைத் தான்கண்டு
முழுத்தாள தாய்ப்பள்ளி முற்றத்தோ ரரைமரத்தின்
குழுக்கொம்பர் பிடித்தொருகாற் குஞ்சித்து நின்றுதான்.

உரை.... .பன - முன சொன்னவற்றோ டொப்பன. முழுத்தாளது - சேதிக்கப்படாதது. (ந)

270 துன்னஞ்செய் தாடையைத் துவர்தோய்த்துக் கொட்டியும்
பொன்னஞ்செய் [2]பத்தங்கப் புகையூட்டிக் கைசெய்து
தன்னமு மளித்தாய தலைசொறியு மிடையிலையா
லென்னவற்றி னும்பயனை யெனக்கறிய வுரையென்றாள்.

தன்னம் - சிறிது. (ச)

271 ஆங்கவ ளதுவுரைப்ப வதற்குரிய மறுமாற்றந்
தாங்களு முரைக்கில்லார் தலைசாய்த்தங் கிருந்தார
மூங்கைமையான் மொழிகொண்டேன் மொக்கலநற் றேரயான்
பாங்கினால் வினவுவன் படிறின்றி யுரையென்றாள்.

1 இலிங்கம் - அடையாளம்; இலிங்கி - துறவி. 2 பத்தங்கம் - தசாங்கம்.

(இ - ள்.) நீலகேசியார் சொன்னதற்கு மறுமாற்றங் கொடாது மூங்கைகள் போலத் தலைசாய்த்திருந்தார். [1]ஓ மஹாஸ்தவிர ! மாற்றங் கொடுப்பாயாக; யான் கேட்பனவற்றை வஞ்சனையின்றிச் சொல்லுவாயாக வென்று சொன்னாளென்றவாறு.

'மொழி கொண்டேல்' என்புழி, ஏல் - இடைச்சொல். 'மூங்கையால்' என்புழி, ஆல் - உடனிகழ்ச்சிப் பொருண்மேல் வந்தது. 'மூங்கைத் தன்மையுடன் றலைசாய்த்'தெ னவுரைக்க. (௫)

272 வீடிற்கே யெனின்ஞானம் வேண்டாதே முடியுமாற்
பீடிற்கே யெனினின்னிற் பெருஞ்செல்வர் திருந்தினார்
மூடிற்றின் பயனென்னை யெனவினவ மொக்கலனு
மூடிற்றுஞ் சிறிதுளதா லுருவறிதற் கெனமொழிந்தான்.

(இ - ள்.) புடவை கொண்டு கிழித்து மகத நாட்டுச் சித்திரவறைக் கண்ணறுபோலத் துனனஞ் செய்து, மருதந்துவர் தோய்த்துக் கொட்டி யிவ்வாறு பகு கிலேசத்தாற் போர்க்கின்றது மோக்ஷார்த்தமெனில், ஞானதியொழிய வில்வாறு போர்ப்பார் யாவர்க்கு மோக்ஷமுண்டாம். ஞானதியோடு கூடிய சீவரம் மோக்ஷ சாதனமெனின், அது பொருந்ாது. என்னை ?

"போர்த்த லுடை நீக்குதலின் பொடித்துகள் மெய்பூசல்
கூர்த்தபனி யாற்றுதல் குளித்தழலு ணிற்றல்
சார்த்தரிடு பிச்சையர் சடைத்தலைய ராதல்
வாரத்தைபிற செய்தவ மடிந்தமன மென்றான்"

எனபதனால் போர்த்தல் மோக்ஷார்த்த மன்றென்று சொல்லி, இதுபொழுது ஞானதியோடு கூடிய போர்வை மோக்ஷசாதனமெனில், ஒழிந்தனவும் ஞானதியோடு கூடிய வழி மோக்ஷசாதனமாதலில அவை நினனால் உபேக்ஷிக்கப்படாவாம். அன்றியும்,

"ஊர்த்தார்முன் மத்தியத்தார் போற்போர்வை போர்த்திட்டான
வாய்த்திரா வகைவேண்டித் துவர்துனனம் வகுத்திட்டான்."

என்பதனால் மத்திய தேசத்துக்கு ஆசாரமாகப் போர்த்தானென்பது சொல்லி யிதுபொழுது ஞானதியோடு கூடிய போர்வை மோக்ஷஸாதனமெனில், மத்யம தேசத்தார் காமினிஜன ஸன்னிதானத்துச் செய்யும் ஆசார முதலாயின மோக்ஷஸாதனமாம். ஆதலாற போர்வை மோக்ஷஸாதனமன்றென்பது. [2]பகுமதி நிமித்தமாகப் போர்த்தேனெனில், போர்வை யொழியவும் ஸ்ரீமானகளாயினார் பகுஜன ஸம்மதராகினறனர். ஆதலால், நீர்போர்த்த காரணமென்னெனப் போர்த்தனவுஞ் சிறிது பயனுடைத்து வேஷ மறிதற்கென்று சொன்னானென்றவாறு. (௬)

1 முத்கான் - மொக்கலன். 2 பகுமதி - மதிப்பு.

273 படைப்பெளிதாற் கேடரிதாற் பலகள்வர் [1]நவையாரா
ஓடைக்கியைந்த வொலியிற்று ஊன்றருவார்க் குணர்த்துமால்
[2] விடக்கமர்ந்த வுள்ளத்தாய் வேடமு மறிவிக்குந்
தொடர்ப்பாடும் பெரிதன்றாற் றெட்டைநீ பூணியோ.

வேஷமறியப் போர்த்தா யாகில் கிலேச காரணமாகிய விதனைவிட்டுச் சந்கையைப் பூணு யென்றவாறு. [3]தொட்டு - [4]சற்கை; (சக்கை?) (எ)

274 பொன்கொண்டா ராயினும் போர்வைபூச் செனிற்புலையன்
வன்கண்மை யாற்செய்த வஞ்சமே யெனவளைப்பர்
தன்றன்மை யாகிய தான்பழிப்பார் தாமுளரோ
வென்கண்டு வந்திங்க ணிதுகொண்டா யெனச்சொன்னாள்.

(இ - ள்.) கண்டபோது பொன்னாயிருந்ததாயினு முள்ளுப்பிறிதொன்றாகி மேற் பொன்பூசிற்றாயிற் பொன்மேற் கண்டேமென்றிராது கொடுத்தானைப் பீடிப்பர்; அதுபோல வேஷ நன்றேயெனினு முட் குற்றமுண்டெனி லிகழ்வர். ஸ்வபாவ சுத்தமாகிய சுவர்ணங் [5]கும்பியுட் கிடப்பினும் பழியார். அவ்வாறே வேஷ மலமாயிருந்ததேயெனினும் ராகாதி சித்த தோஷமில்லையாகில் ஸ்துதிப்பர். ஆதலால், பகுக்லேஸமும், பகுபரிக்கிரஹமும், பகு [6]காம்க்ஷைக்கும், பகு பாபத்திற்கும் நிமித்தமுமாகிய விப்போர்வையில், தபசுக்குடலாக என்ன நன்மை கண்டிது சொன்னு யென்றவாறு.

பகுக்லேஸம் - அன்னஞ் செய்தல் முதலாயின. பகுபரிக்கிரஹம் - சீவரத்திற்குப் புடவை, இது ஒலித்தற்கு உவர், புழுக்குப்பானை, விறகு முதலாயின, ஊசி சரடு முதலாயின, மருதம்பூ முதலாயின, இவை கோடற்கு வேண்டும் ஸாதனங்களிவ்வாறு வருவன வெல்லையில. இப்படி வஸ்திரம் பிரதி இரண்டு படிவேண்டும்.

பகுகாம்க்ஷையாவது - நல்ல புடவை கண்டாலிது சீவரத்துக்காமென்றும், நல்ல சீவரங்கண்டால் நமக்கில்லையேயென்றும், இவ்வாறு சீவரமுதலாயின ஒதப்பட்டன யாவற்றிலும் வரும் காம்க்ஷை.

பகுபாபமாவது - காம்க்ஷையாலும், சீரைப்பேன் முதலாயினவற்றுக்கும், விறகு மருதம்பூ முதலாயினவற்றிலுள்ள ஜீவன்களுக்கும்வரும் ஹிம்சையாலுமாமெனபது.

---

1 நவையாா - அபகரியார்; "கடு நவைப்பட்டோர்" சிலப்பதிகாரம் இந்திரவி - 125.

2 விடக்கு - ஊன்.

3 'தொடு' என்னும் முதனிலைத் தொழிற் பெயரடியாப் பிறந்தது; தோடு குறுக்கல் விகாரம் பெற்றதெனினுமாம்.

4 சற்கை - தோல். 5 கும்பி - மலம்.

6 காம்க்ஷை - ஐம்பொறிகளானும் நுகரும் இன்பத்தினுக்கு ஆசைப்படுதல்.

கோவண மாத்திரமான பரிக்கிரஹத்திற் குற்றமில்லையெனிலதுவுங் குற்ற முடைத்து. என்னை ?[1] ஆர்ஜன ரக்ஷண வியாபாரமும், ராகாதியும் மற்றுங் கோவணத்திற்குங் கோடி பொருளுக்கு மொக்குமாதலி லென்பது. தேடுதல், காத்தல் முதலிய செய்கைகள்,

" கோடி பொருளோடு கோவணக் கொத்திடுங்
கோடி யுழவான் கொணரு மொருமக
ளோடி யுழலுமோர் கோவணக் கோர்மகன் "

என்பதாகலின். (அ)

275 உண்ணன்மை தவமென்றங் குறுப்பெல்லா மறைக்கின்றாய்
திண்ணென்ற மனமில்லைநீ சிறைபலவுஞ் செய்தலாற்
பெண்ணென்றும் பிறவென்றும் தானோக்கிப் பெரும்பேதாய்
கண்ணன்றே வுள்ளத்தைக் கலக்குவன வவைகாவாய்.

(இ - ள்)[2] " போர்த்தலுடை.........மெனறான் " என்பதனு லுண்ணன் மையே தவமாவது, போர்வையாற் பயனில்லையென்று பின்னும் போர்த்துழல் கின்றாய் ; நீ யொருவாறுந் திண்ணென்ற மனமுடையை யல்லை ; புத்திவிகாரத் தா லங்க விகாரம் பிறகுமெனறு சிறைபலவுஞ் செய்தாயாகையால், இனிப் பெண் முதலாயின காட்டிப் புத்தி விகாரத்தையு மங்க விகாரத்தையும் பண் ணுவனவாகிய கண்களை யு மூடிப் பரிகரி யெனறவாறு. (கூ)

276 பெண்பாலார் கண்டக்காற் பேதுறுவ ரெனவுரைப்பாய்
திண்பான்மை யவர்க்கழியச் சிதைபுநின் றவமாயின்
மண்பாலா ரவருள்ள மாண்புளதா யுரையாரா
லெண்பாலும் படாதாகி யிழுக்குநின் குணமந்தோ.

(இ - ள்.) சரீர சௌந்தரியங் கண்டு வநிதா ஜனங்க ளுள்ளழிவாரென்று போர்த்தே னென்றற்கண் ணுனக்கு விகாரமில்லை யெனினும் ஸ்திரீகளுள்ள மழிய நினதவ மழியுமெனில் [3]ஹத ! நினக் கொருகாலுந் தவ முளதாகா தென்றவாறு. (௧௦)

277 இழுக்கினு மிழத்தியா விடறினு மதுவேயால்
விழுக்கலமால் விலைபெரிதால் வினைக்கேடாந் தொழிறருமா

---

1 ஆர்ஜனம் - ஈட்டல்.

2 இது, 272-ஆம் செய்யுளுரையில் மேற்கோளாக வந்துளது.

3 ஹத - அந்தோ !

லொழுக்கிற்கு முரித்தன்றா னோரிடையூ றுடன்கொடுக்கும்
வழுக்கின்றித் தவஞ்செய்யின் மண்டையாற் பயனென்னோ.

தபசு பண்ணுவார்க்கு இவ்வாறு பகுதுக்க நிமித்தமாகிய மண்டையாற் பயனென் னென்றவாறு.

“வினைக்கேடா......மால்” - ஞானபியோறுமாகிய மண் தேடுகையே, பிச்சையே யென்றிவை முதலாகிய தொழில்கள். (௧௧)

278 நிறந்துய்தா நீரினால் வாய்தூய்தாம் பாகாற்
[1]பறைந்துபோய் மெல்கோலாற் பல்லெலாந் தூயவாம்
புறந்தூய்மை செய்தக்கால் புரிவுள்ளந் தூய்தாமே
லறந்தூய்மை கணிகையர்க்கே யாற்றவு முளதாமால்.

(இ - ள்) சீவரத்திற்கும், மண்டைக்கும் பயனுரைக்க மாட்டானாகிக் கோபத்தால் யாங்கள் யாது செய்யினு மிவ்வாறு தூய்யோமென, இவற்றால் வருந் தூய்மை கணிகா ஜனங்கட்கு முண்டென்றவாறு. (௧௨)

279 சவருடைய மனைவாழ்க்கை யெனப்போந்து தவம்புரிந்தாய்
பவருடைய விறகிறுத்துப் பலகலங்க ளொருப்படுதனாற்
றுவரோடு பல்கூறை யுடன்புழுக்கி யொலித்திடுநீ
துவரடுதி பூவடுதி சோறடலே முனிந்தாயோ.

சவர் - குற்றம். பவர் - [2]புறஞ்செப்பு. (௧௩)

280 வண்ணாரந் துன்னார [3]மச்சிகமே கச்சாரஞ்
சண்ணார மெனப்பிறவுந் தவத்துள்நீ கற்றனவா
லெண்ணார்ந்த [4]காரங்க ளில்லகத்தே பயின்றாயே
லுண்ணாயே வயிறார [5]வோர்ப்பொன்று மிலையேகாண்.

மச்சிகம் - நாவிதம். கச்சாரம் - கச்சுக் குத்துதல். சண்ணாரம்-குடை குத்துதல். பிறவுமென்றதனால் குயத் தொழில், சககிலியர் தொழிலுங் கொள்க. (௧௪)

281 சிறந்தாய்க்கீ துரைக்கலாஞ் சிந்தனையை முடிப்பதே
துறந்தார்க்குக் கடனாகிற் சோறலாற் பிறவேண்டா
விறந்தார்க்கு மெதிரார்க்கு [6]மிவட்காலத் துள்ளார்வான்
பிறந்தார்க்கு மிதுவன்றிப் பிறிதொன்று சொல்லாயோ. (௧௫)

---

1 பறைந்து - தேய்ந்து.
2 புறஞ்செப்பு - மேற்பிடிப்பு; அதாவது, வலியபாகம்.
3 மச்சிகம் - மஞ்சிகம்; வலித்தல் விகாரம். 4 காரங்கள் - காரியங்கள்.
5 ஓர்ப்பு - விரதம்; அதாவது, தவம். 6 இவட்காலம் - இக்காலம்.

282 உண்டியா லுடம்புளதா லுடம்பினா லுணர்வாமென்
றெண்டிசையும் பரந்திசைப்ப வீதுனக்கே தெரியாதோ
தண்டியாய்க் கழியாது தவஞ்செய்த லுறுதியேற்
[1]பண்டியாற் போக்குநின் பஃறொடர்ப்பா டெனச்சொன்னாள்.

தண்டியாய் - [2]தறும்பனாய். (கசு)

283 அருளுடையா ளுரைப்பக்கேட் டாங்காரித் தவனுந்தன்
பொருளுடைமைத் தருக்கினும் புன்ஞானக் களிப்பினு
மருளுடையார் மதிப்பினு மாற்றந்தான் செயற்பொருட்டா
லிருளுடைந்த கூந்தலா ளிட்டத்தை யெண்ணுவான்.

இரு......லாள் - நீலகேசியார். (கஎ)

284 தாரணென்று நன்றென்று டன்றன்மை யுருவென்று
ளாரணென்னத் தெளிந்ததுதா னுருகத மேமன்னு
முரணின்ற துண்மையான மொக்கலனு முனிந்துரைப்பா
னிரணியனைப் போல்வந்திங் கிடர்ப்பட்டா யென்றானே.

தாரண் - சுத்த சுவர்ணம். இரணி......னே - இரணியனென்பா னொரு வாதியை யான வென்றேன், அவனைப் போல நீயும் அகப்பட்டிடர்ப்பட்டா யென்றவாறு. (கஅ)

285 என்றாலும் வெலப்பட்டா ரிருவருள ரிங்கவரைச்
சொன்னாலு மறிதிநீ துடிகடியு மிடையுடைய
கொன்னாணு நெடுவேற்கட் குண்டலமா கேசியு
மன்னனுக் கறமுரைத்த வருக்கமா சந்திரனும்.

நின்னாலொருவனே வெல்லப்பட்டானாயினென்னாலிருவர் வெல்லப்பட்டா ரென்றவாறு. (ககூ)

286 என்றானை முகநோக்கி யிதுபெரிதும் பொய்த்தனைநீ
யொன்றாத கொள்கையா ருலகினுள யாவரையும்
வென்றாள்மற் றிவள் [3]சம்பு விரதியாய்த் திரிந்தெங்குந்
தன்றாரம் பிறர்க்கீந்தான் றருமங்கொ டென்றானாய்.

குண்டலகேசி யென்பாளொரு வைசிய கன்னிகை. இவளொரு நாள் [4]பிராஸாத ஸ்தலத்து, விளையாடுகின்றாளாக, ஒரு [5]கிதவப வைசிய புத்ரன்காண

1 பண்டி - வயிறு ; இங்கு வயிற்றிற்குரிய உணவை யுணர்த்திற்று.
2 தறும்பன் - தடியன், குறும்பன். 3 சம்பு - நாவல்.
4 பிரா ஸாத ஸ்தலம் - மாளிகை. 5 கிதவப - குற்றவாளி.

னென்பானிவன், பௌத்த தர்சனங்கொண்டு, பல வழியுஞ் சோர விருத்தி பண்ணிச் செல்வானை, அரசன் வதிக்கவெனறேவச் சிறைப்பட்டுப் போகின்றானை, முன் சொன்ன குண்டலகேசி கண்டு காமபரவசையாக, அதனை யறிந்து, அவளுடைய பிதா, ராஜாவைக் கண்டு யாதானு மோருபாயத்தால் மீட்டு இவனுக்குக் குண்டலகேசி யெனனும் கன்னிகையினை விவாஹவிதியாற் கொடுத்தினிது செல்கின்ற காலத்தொருநாள், [1]ப்ரணயகலஹத்து நடுவே ராகத்வேஷத்தால் நீ கள்வனன்றோவென்று குண்டலகேசிசொல்ல, காளனுந் தன்னுள்ளத்தே சினங்கொண்டு பின வொருநாள், [2]வித்யாஸாதன [3]வ்யாஜத்தா லிவளைத் தனிக்கொண்டு ஒரு பர்வதத்தேறி, நீ யென்னை யிவ்வாறு சொல்லுதலில் யானுன்னைக் கொல்லத்துணிந்தே னென்னக் குண்டலகேசியும், 'தற்கொல்லியை முற் கொல்லி' யெனபதனறே, இவனை யான் கொல்வேனென நினைந்து, "யான் சாகிறேனுகிலும்மை வலங்கொண்டு சாவ" லென வதற் கியைந்தகாளனை வலங் கொள்கினறாள், வரையினின்றும் விழ நூக்கினள். நூக்கக் காளனும் புத்த ஸ்மரணத்தினால் மோக்ஷித்தனன். குண்டலகேசியும் ஹர்த்ரு விராஹ துக்கிதையாகித் துறப்பனென நினைந்து பரசமயங்களெல்லாம் நாவல் நட்டு ஜயித்து, பௌத்த தர்சனங்கொண்டு முக்தி பெற்றனளாகலின், அவளை வென்றேனென்று மிகவும் பொய்யுரைத்தனை யென்று சொல்லி யென்றவாறு. (உ0)

287 வேதியரை முதலாக வெலப்பட்டா ரிவரிவரென்
றோதியாங் கவையவைதா மிவையிவையென் றுரைப்பகேட்
டாதிகா லாவணத்து ளார்கதரை வென்றதனை
நீதியா லுரைத்தியே னின்னையான் வெல்லேனோ.

(இ - ள்.) வைதிகர் முதலாகிய வெல்லாச் சமயிகளையும் அவள் வென்றவாறு சொல்லாநின்று ஆருகத சமயத்து, நாத குப்தரெனபாரை ஆவணமென்னு நகரத்து வென்றாளென்பது கேட்ட நீலகேசியாரும், குண்டலகேசி நாதகுப்தனை ஆவணத்து வெனறமுறையானே நீ சொனனாயாயினினை யிது பொழுது யான் வெல்லேனோ வென்றவாறு.

ஓகார மொழியிசை; குண்டலகேசியை வென்றவாறு சொல்லவேண்டுமோ வென்ப தொழிந்ததாகலின. (உக)

288 எனக்கேட்டாங் கெடுத்துரைப்பா னிந்திரர்க டொழப்படுவான்
றனக்காய தர்மமு மதர்மமுங் காலமுங்
[4]கனப்பாட்டிற் காயமே யுயிருருவே புண்ணியமே
நினைக்குங்காற் பாவமே கட்டுவீ டெனநிறுத்தி.

---

1 பிரணய கலகம் - ஊடல் கலகம்; பிணங்குதல்.

2 வித்யாசாதனம் - வித்தை சாதித்தல்.

3 வியாஜம் - போலிக் காரணம். 4 கனப்பாடு - அகலமான இடம்.

(இ - ள்.) இந்திரர்களால் தொழப்படுவான் இறைவன். தர்மமும், அதர்மமும், காலமும், ஆகாசமும், ஜீவனும், புத்கலமும், புண்ணியமும், பாவமும், பந்தமும், மோக்ஷமும் இவை பொருளென்று நிறுத்தி யெனறவாறு. (உஉ)

289 இப்பொருட்க ணிகழ்ச்சியு மிவையிவையா மெனவிரித்துச்
செப்பினா னதன்றன் சிந்தைக் கெழுந்தவா
றப்பொருளு மந்நிகழ்வு மவையவையா வறியாதே
[1]வப்பிள வனமுலையார் மணல்விளையாட் டதுவேபோல்.

இதனாற், "றன்புறத்த" வென்னுங்காதை சொல்லப்பட்டது.

(இ - ள்.) இச்சொல்லப்பட்ட பொருட்கணிகழ்ச்சி யிவையிவையென வப்பொருளையு மப்பொருள் நிகழ்ச்சியையும பட்டாங்கறியாது தன சிந்தையிற் றோனறின தோறறினவாறே விரிததுச செப்பினான, கச்சணிந்த வினமுலை மடவாருடைய மணல்விளையாட்டுப்போல வென்றவாறு. அஃதாவது, புழுதி சோறாகவுங் கல்லுக்கறியாகவு மிவவாறு விளையாடுவது. அதுபோல ஆபாஸமாகச் சொன்னானென்றவாறு. (உரு)

290 மொக்கலனு மிதுகூற முல்லைநா றிருங்குழலா
ணக்கனளா யிதுகூறு நாதன தியல்பறியா
யிக்கிரமத் திந்திர னிருடிகளைத் தேவியரைத்
தக்கதாத் தொழுதக்கா லவர்தலைவ ரெனலாமோ.

(இ - ள்.) உத்தராநுபூர்வபக்ஷமுபந்யாசித்தவாறு கேட்டுமுல்லை மணங்கமழுங்குழலினையுடையாராகிய நீலகேசியார் மிகவுஞ் சிரித்துச்சொல்லுவார்: ஆப்தலக்ஷணமறியாதா யிதுவோ ஆப்தலக்ஷணமாவது? இந்திரனிருடிகளையுந் தன் தேவிமாரையுந் தொழானோ? தொழினு மவர் தலைவராவரோ? வென்றவாறு.

இக்கிரமத்தா னதனியல்பறியாயெனக் கூட்டுக. அவன் சொன்ன ஆப்தலக்ஷணத்திற்கினமை செய்தவாறு. (உச)

291 எந்தலைவ ரியல்பொடுநூ லின்னணமென் றறியாதாய்
சிந்தனைக்க ணாயினுந தீமையு முரைத்திலையாற்
றந்துரைத்த தலைவனூற் றத்துவமா மாகவே
முந்துரைத்த பொருணிகழ்வு பிழைப்பின்மை முடியாவோ.

(இ - ள்.) எம்முடைய ஆப்தாகம மறியாதவனே! மனஸாலும் ஆப்தாகமங்கட்கு ஒரு குற்றங் கூறிற்றில்லையாகையாலஞ்சினாயோ? குற்றமில்லாத ஆப்தனாலும் ஆகமத்தாலும் [3]பிரதிபாதிதமாகிய பதார்த்த நிகழ்ச்சிகளுக்குங் குற்றமின்மை முடியாதோ? நீ சொல்லிய குற்றங் குற்றமாகுமோ வெனறவாறு.

---

1 வப்பு - வம்பு ; வலித்தல் விகாரம்.

2 பிரதிபாதிதமாகிய - சொல்லபட்டதாகிய.

சிந்தனையாலென்பது—"இறையாவன்? நூல்யாது? பொருள் என்னை? மற்றிவற்றின், முறைப்பட்ட நிகழ்வுரைக்கவென மொழிந்தா" ரென்றிவ்வாறு பிறரை வினவுகின்ற குண்டலகேசி நாதகுத்தனாரை நூல் யாதென்று கேளாதவாறும், "நன்றுரைத்தீர் நும்மிறைவரிவணில்லை யெனப்பா"லெனவும், "ஆறினா ரென்பது முரைப்பவா" லெனவும், "சொன்னவைந் துணரானேற் சொல் லளவா" மெனவும், "உள்ளத்தா லெதிர்ச்சியு முடன்பாடு மில்லாக்"கெனவும், பல்வகையானும் பிறருடைய ஆப்தனுக்குக் குற்றங்கூறிய குண்டலகேசி நாத குத்தனால் சொல்லப்பட்ட ஆப்தனுக்குக் குற்றங்கூறுதவாறுமென்னை யென்றவாறு. இது பூர்வபக்ஷ மறியாமை காட்டிற்று. (உ௫)

292 அத்தியைந் தெனினல்ல வறுபொருளு மவையாகா
வத்தியா வெடுத்தோது மொன்பதனோ டொட்டலவாற்
குத்திய பல்குறையே யன்றியுமிப் பொருளெல்லாம்
பொத்தியுங் காட்டுவாய் பொருளியையோ பெரிதென்றாள்.

இதுவும் பூர்வபக்ஷமறியாமை காட்டும். பொத்தி - ஒன்றுக்கொன்று சேர்த்து. (உ௬)

293 சலம்படவே யுரைத்தனை நீ தருமத்திற் செல்லுதுமென்
றிலம்படுமே வியக்கில்லை யென்பதிதம் முரையென்போம்
கலஞ்செல்லுங் கடலதனைக் காற்றேபோ லுந்தாதாம்
பலம்படு முரைநினக்குப் பாம்புண்ட பாலேபோல்.

இதனால், "தலைவைத்த", "நிறுத்துவனுண்மை", "எல்லையுள் விழவினுள்" என்னுங் காதைகளாற் சொல்லப்பட்ட தூஷணங்கள் நீக்கப்பட்டது. தர்மாஸ்திகாயம் [1]ப்ரேரித்து [2]கமிப்பிக்குமென்று சலஞ் சொல்லினை; யாங்கள் தர்மாஸ்திகாயமில்லையெனிற் பொருளுக்கு கமனமில்லையென்போமென்று புத்தி பண்ணுவாயாக. அஃதி யாங்ஙனம்? மரக்கலமோடு தத்சாதனமாகிய சமுத்திர ஜலம் ப்ரேரியாது சாதனமாவதல்லது, அதனைக் காற்று ப்ரேரிக்குமாறுபோலச் செலுத்தாதன்றே; நன்றாகியபால் பாம்பின வாய்ப்பட்டு விஷமானவாறுபோலக் குற்றமில்லாததூஉம் நின் மிதயாத்வத்தினாற் குற்றமாய்த்தோன்றிற்றென்றவாறு.

இன்னும் இச்சையு முயற்சியுமின்றித் தாமே பிறிது காரணத்தாற் போம் பொருள்களுக்கு [3]அப்ரேரக சாதனமாம். குயவன்றிகிரிக்குக் கீழிட்ட சிலைபோலவுந் தேருக்கு அச்சுப்போலவுங் கலத்திற்குக் கடல் போலவுமென்று சொல்லுதலால் நீ சொல்லிய குற்றங் தங்காவென்று சொல்லுக. (உ௭)

---

1 ப்ரேரித்து - தொழிலாற்றி.
2 கமிப்பிக்கும் - செல்விக்கும்.
3 அப்பிரேரக சாதனம் - தொழிலற்ற சாதனம்.

294 அல்லதற்கு மப்படியே யாமென்ற லதுகொள்ளாய்
செல்லவுஞ் செலுத்தவு நில்லவு நிறுத்தவுஞ்
சொல்லியவாய் தேய்க்குறுவாய் சொல்லிக்கொள் வலியதனால்
பல்லொடும் படத்தேய்த்தாற் பயம்பெரிதும் படுமன்றே.

(இ - ள்.) அதர்மாஸ்தி காயமுமவ்வாறு ஸஹாயகமாகி மரக்கலத்துள்ளாரும், நங்கூரக்கல்லும் போல மரக்கலத்தை நிறுத்தாது, சமுத்திர ஜலமும், ஆகாசமும போல நிற்றற்குக் காரணமாதலில். ஜலமில்லையேல் நிலையில்லையென்று சொன்னோமென்றுங் கொள்ளாது நீ வேண்டியவாறு செல்வதாகவுஞ் செலுத்துவதாகவுஞ் சொல்லி, நின்வாய்க்கு நோவு செய்தியெனில், வலியதொரு கல்லினாற் பல்லொடு நாவை நறுக்குதல் பிரயோஜன முடைத்தென்றவாறு.

இரண்டு காதையாலும் தர்மாஸ்திய மதர்மாஸ்தியும் பக்ஷிக்குச் சிறகுங் காலும் போல ஜீவ புத்கலங்களுடைய கமனத்திற்கும் ஸ்திதிக்கும் ஸஹாயக சாதன மென்றவாறாயிற்று. (உஅ)

295 கடனிலமா காயமே யமையாவோ வினையிரண்டு
முடனில்லை யாயினு மூனமிங் கெவனென்பாய்
மடனுடையை நீபெரிது மன்னுயிர்க்கும [1]புற்கலக்கு
மிடனெல்லா வுலகி னெல்லையும் புறப்படுமோ.

(இ - ள்.) கடலு நிலமுமாகாசமும் ஜீவ புத்கலங்களுடைய கமன ஸ்திதிக்கும், ஸஹாயக ஸாதனமாக வமையாதோவிவை யில்லையாகில் வருங்கேடென்னென்று சொல்லுவாய்; நீ பெரிதும் அறிவிலை; ஜீவ புத்கலங்களுக்கு அளவில்லாத வாகாச மெங்கு மிடமாய் லோகா லோக வியவஸ்தை கெடும். கெடவே, இன்ன வழி ஸ்வர்க்கம், இன்ன வழி நரகம் என்ப வெல்லாங்கெடும்; அவை யவவழியறிப் பிறவழியும் போதல் கூடுமாதலினென்றவாறு. கமனக்கிரியை யுள்ளதற்கே ஸ்திதிக்கிரியை யுளதாதலிற் கமன ரஹிதமாகிய தாமா தர்மாகாஸங்கட்கு ஸ்திதிக்கிரியையின்மையின ஸஹாயக ஸாதனம் வேண்டா வென்பது, ஆகா சாதிக்கு ஸ்திதி கிரியை யுண்டாகில், கிரியை [2]யநித்ததை யாகையால். அந்த ஸ்திதி கிரியைகெட, கமனதி கிரியை பினபு தோனறல்வேண்டும்; அது தோன்றாமையில் ஸதிதி கிரியையில்லை யென்பது [3]பூதராதிகளும் கமனக் கிரியையுடைய புக்கல [4]ஸந்தோஹமாதலி னிவற்றது ஸ்திதிக்கு அதர்மாஸ்தி வேண்டுமென்பது. (உகூ)

1 'புற்கலத்துக்கு' என்பது, அத்துச சாரியை குறைந்து வந்தது.
2 அநித்ததை - நித்திய மின்மை.
3 பூதராதிகளும் - பர்வதங்கள் முதலியனவும்.
4 ஸந்தோஹம் - கூட்டம்.

296 பலசொல்லிக் குறையென்னைப் பஞ்சமா கந்தமே
யலகில்லாப் பெரும்பரப்பி னாகாய நினக்கில்லை
நிலைசெலவிற் கிவைவேண்டா நின்பொருளு மிவையல்லா
வுலகெல்லை யுரைப்பான்புக் குணர்வினையே வருத்துதியேல்.

(இ - ள்.) பஞ்சஸ்கந்தமே நினக்குப் பொருளாதலின் லோகத்துக்கெல்லை யுரைப்பான் சொல்லுவ தெவ்வாறென்றவாறு. (௩0)

297 காலநீ வேண்டாயாய்க் கணிகமுங் கற்பகமுஞ்
[1]சாலமும் புனைந்துரைத்தி சமழ்ப் [2]பென்னு மிலையாகிப்
பாலமா பண்டிதனே பழநோன்பி யிவனென்பாய்
மாலுமிங் குடையையோ மயக்குவதொன் றுண்டனையோ.

காலமென்பதொரு பதார்த்தமில்லை யென்று சொல்லி க்ஷணந்தோறும் பொருள் கெடுமெனறுங் கல்பகாலம் பிறாக குழந்தெனென்றும, பாலனாகிய பண்டிதனே இவன் சால [3]சிரந்தவஸ்வி யனறே தொழா யெனறுஞ் சொல்லுதற்கு நீ மாலேறினையோ? மயக்கு மருந்துண்டாயோ? சொல் லென்றவாறு.

க்ஷணிக மென்ப தேழு செங்கழுநீ ரிதழை யொருகுறட்டிலடுக்கிப் பல வாளுயினுளொருவன் மிகவுங் கூரியதோ ருளிவைத்துக் கூடமிட்டுப் புடை த்தா லாறும் புரை யற்று ஏழாம் புரையிற் செல்லுமளவாம். இனி, கற்பமாவது - ஒசனை யகன்றுயர்ந்ததோர [4]வஜ்ரமலை முனி-ணியுடுத்த பட்டாடை தோய்க் கப்பட்டுக் கையறத் தேய்ந்ததாம். (௩க)

298 இக்கோட்க ளெழனுக்கி யிவையிவையே யாமென்று
லக்கோட்க ளெழனுக்கி யவையவையாக் கண்டிருந்
தெக்கோளு மில்லென்பா யாண்டெண்ணி யேதுதியான்
மெய்க்கோளா லென்றியான் மிகைதெருட்டுந் திறங்காணேன்.

(இ - ள்.) இந்த கிரஹங்களுடைய உதயாதி இந்த பலங்களைப் பண்ணு மென்றுலவை யவ்வாறு கண்டிருந்தும் கிரஹங்களுங் காலபேதங்களு மிலலை யென்று சொல்லுவாய்; புத்தவத்ஸர [5]மினனதனை யெனறி யாண்டேத்துதி; நின்னைத் தெருட்டுந் திறங்காணே னெனறவாறு.

[6]ஜ்யோதிர் ஞானங்க ளொரொவொன்று தப்புவனவு முளவனறோ வெனி னிவை யெண்ணுகின்றவனுடைய புத்தி [7]மாந்த்யத்தாலும், [8]விஸ்மரணத்

1 சாலம் - விகற்பம். 2 என்னும் - சிறிதும.
3 சிரம் - நீண்ட காலம். 4 வைரத்தாலாய மலை.
5 இனனதனை - இவ்வளவு. 6 ஜோதிஷம்.
7 மாந்த்யம் - குறைவு. 8 விஸ்மரணம் - மறத்தல்.

தாலும், அலகு பிழைப்பாலுமாமென்பது. இம்மூன்று காதையுங், "காசமுங் காலமு" மென்னுங் காதையாற் சொல்லப்பட்ட குற்ற நீக்கின. (௩௨)

299 கருத்தினுற் பெற்ருேமோ கண்கூடாக் கண்டோமோ
வொருத்தனையென் றுரைக்கின்ரு யுறுநோயைத் தீப்பதோர்
மருந்துநூ லில்லையான் மயங்கியே சொல்லாது [ள்.
திருத்தியநின் னுணர்வின்மை தெருட்டிக்கா ணெனச்சொன்ன

இது, "கருத்தினுற் பெற்ருேமோ" என்னும் காதையிற் சொன்னகுற்றம் நீக்கும்.

கருத்தினுற் பெற்ருேமெனிற்றன்கண் தன்னுற் காணப்படா தெனினும் ரூப பிரகாசத்தால் [1]அநுமித்தவாறுபோல அநுமித்தனையாயின் அநுமித்தவாறு சொல்லுக. கட்புலமெனிற் செம்மை வண்ணங்கண்டவாறு கண்டாயேற் சொல்லுக. அன்றி ஆப்த வாக்கியத்தாற் பெற்ருயெனின் அது கொள்ளப்படாது, ஸ்வர்க்கவாவியிற் றண்ணீரொரு வாக்கியத்தாற் பெற்றாற்போலவென்று குற்றங் கூறினன். அக்குற்ற நீக்குதற்கு நீலகேசியார் சொல்லுவார்: கருத்தினுற் பெற்ருேமோ கண்கூடாக் கண்டாமோ ஜீவனையில்லையென்று சொல்லுகின்ற நின் மித்யாத்வ நோயினைத் தீர்ப்பதோர் மருத்துநூலில்லை; நூல்பிரமாணமல்லாமையால் அதுநிற்க, நீ நின் [2]விக்ஞானஸ்கந்தம் பெற்றவாறு சொல்லென்று ஜீவதிரவ்யத்தினுக்குச் சொன்ன தூஷணஞ் சொல்லுக.

இதன்பொருள் :—எந்தப் பிரமாணத்தால் விஜ்ஞான ஸ்கந்தம் பெற்றனை, தஃ பிரமாணத்தால் ஜீவத்திரவ்யம் பெறலாமென்பது. [3]ஜாநாமி, பஶ்யாமி எனத் தோன்றுதலால் விஜ்ஞானஸ்கந்தமுளதெனில், [4]ஸஏவாஹம்யோ'பூர்வம் த்ருஷ்டவாந் எனவிவ்வாறு தோன்றுதலால் ஆத்ம திரவ்யமுமுண்டு; [5]ஆத்ம பிரதீதியுண்டேயெனினும், அது [6]ப்ராந்தமாகையால், ஆத்மசத்பாவங் கொள்ளேனெனில், ஆத்ம பிரதீதிக்கு ப்ராந்தியாதினுல்? அசத்கிரஹணத்தாலெனில், அதற்கு அசத்கிரஹணஞ் ஸ்வபாவத்தாலெனில், [7]சர்வப்ரதீதிகளுக்கும் அசத்கிரஹணம் ஸ்வபாவத்தால் வேண்டும், [8]ஞானத்வா விசேஷாத். [9]ஸத்ருஶாபராபரோத்பத்தியால் அஸத்கிரஹணமெனில், ஒருவரைப்போலத் தோன்றும் பலரைக் கண்டாெருவனென்றேமயங்கி யொருவராக கிரஹிப்பான் அவ்வாறே ஒன்று போற்ருேன்றும் பலவற்றைக் கண்டதன்றே யவற்றை யொன்றென்று கிரஹிப்பது. ஆதலால், ஸத்ருஶாபரோத்பத்தி யாதினுக்கும்

---

1 அனுமித்த - அநுமானத்தாலறிந்த. 2 ஐந்துவித ஸ்கந்தங்களில் ஒன்று.
3 அறிகிறேன் - பார்க்கிறேன்.
4 ஸஏவாஹம் பூர்வ மாட்யஹ முன்பு தனிகளுமிருந்த அவனேயான்.
5 ஆத்ம ஞானம். 6 ப்ராந்தம் - பொய்த்தோற்றம்.
7 எல்லா ஞானங்களும். 8 ஞானத்தன்மை வேறன்மையால்.
9 ஒற்றுமைக் குணத்தால் ஒன்றை வேருென்ருக அறிதல்.

விஷய ஸந்தாநாந்தரோத்பத்தி கிரஹித்தற்கன்றே அஸத்கிரஹணம் வருவது. ஸந்தாநாந்தரோத்பத்தியை கிரஹிப்பதொரு ஞானம் க்ஷணிக பக்ஷத்து ஸம்பவியாமையில், ஆத்ம பிரதீதி அப்ராந்தமாதலால் ஸந்தாநாந்தரோத்பத்திக்கு கிரஹணமில்லை. உண்டெனினும் ஸந்தாநாந்தரோத்பத்தியை கிரஹித்ததற்கே அஸத்கிரணம் வருவது. ஆத்ம பிரதீதிக்கு ஸந்தாநாந்தரோத்பத்தி கிரஹண மின்மையில் அஸத்கிரஹணமில்லை யென்பதாம். ஸந்தாநாந்தரோத்பத்தியாவது - ஒன்று போலப் பல சித்தங்கண் மேற்றோன்றுதல் அது க்ஷணிகபக்ஷத்து ஒரு ஞானத்து ஸம்பவியாமையில் ஆத்மபிரதீதி அப்ராந்தமாதலால் ஆத்ம ஸத்பாவங் கொள்ளென்பது. அன்றியும், "யான் கண்டீர் நோன்பிகாள் முன்னையோர் பிறப்பின் முயலானே" னென்று சுகதனுக்குப் பிறந்த ஆத்மஞானம் ப்ராந்தமோ அப்ராந்தமோ? ப்ராந்தமெனில் ப்ராந்தி ஞானவானாகியவிவன் சொன்ன [1]ஏகாத்மவாத மயுக்தமாம். அப்ராந்தமெனில் ஆத்ம ஸத்பாவமாமென்பது. இதனை யில்லையென்கின்றநின் மித்யாத்வரோகந் தீர்த்தற்கரிதென்பது. (௯௯)

300 பொறியுணர்வின் புலமாய புற்கலமே யுயிரறியு
மறிவினு லறியாதே யாமாகா தெனவுரைப்பாய்
நெறியென்னை யிந்திரன்றன் நெடுநகரக் கவன்றேவி
குறியளோ நெடியளோ நூலொழிப்பாய் கூறிக்காண்.

(இ - ள்.) இந்திரிய ஞானத்துக்கு விஷயமாவது நிலாதிபுத்கலமே; ஜீவன் ஸ்ருதஞானத்துக்குங் கேவல ஞானத்துக்கும் விஷயமாதலிலதனை இந்திரியத்தாற் கண்டிலே மென்றில்லை யென்பாயாயில், சுவர்க்காதி [2]சத்பாவமும், இந்திரனதூஉம், தேவியாதூஉம் சத்பாவமும், அவர்களின [3]உத்சேத முதலாயினவும் யாதினுற் பெற்றாய்? கருத்தாலோ? கண்ணாலோ? நுன் ஆகமத்தால் பெற்றாயெனில், ஆத்ம திரவ்யமும் ஆகமத்தாற் பெற்றே மென்று கொள்ளென்பது. நுன்னாகமத்தில் ஜீவத்திரவ்யம் சொல்லப்பட்டதில்லை யெனினும் கோடல் வேண்டும். என்னை? முயன் முதலாகிய ஜனனங்களுட் பிறந்து தர்மோபதேசம் பண்ணியவனவனே கையறக்கெடாது புத்தத்வம் பெற்றுப் போதிமரத்தின் கீழிருந்தானென்பது, [4]க்ஷணிகப்ரதிபாதியாகிய நுன்னாகமத்து ஸம்பவியாதெனினுங் கொண்டவாறுபோல வென்பது. (௯௪)

301 மெய்யளவிற் றுயிரென்று மெய்யகத் தடக்குரைத்தல்
பொய்யளவை குடங்குடத்திற் புகலருமை போலென்பாய்

---

1 ஒரே ஆத்மன் என்னும் கொள்கை தக்கதன்று.
2 சத்பாவம் - உண்மை. 3 உத்சேதம் - உயரம்.
4 க்ஷணிக வாதம் கூறுவது.

மெய்யளவின் மெய்யுணர்வை மெய்யகத் தடக்குரைத்தி
யையனையே யடங்கானென் றதுவாதன் வண்ணக்கால்.

இது, "உடம்பளவிற்றயி" ரெனு...ற்று.

சரீர பிரமாணமாகிய ஜீவன் சரீரத்தடங்காது, குடங்குடத் தடங்காத வாறுபோல வெனின், சரீர பிரமாணமாகிய சரீரேந்திரிய ஞானம் சரீரத் தடங்குமென்று சொல்லி, ஆத்மனை யடங்கானென்றது ஆதன் வண்ணக் கோடொக்கு மென்றவாறு. அதாவது, ஒரு மகாநகரத்து வாழ்வானொரு வண்ணக்கன மரணமடைய விவன்புத்ரன அஃதறியாமையில் ராஜா, பிறனொருவனை வண்ணக்கனுக்க, இறந்த வண்ணக்கன் புத்திரனும் [1]நிகாதி பரீக்ஷை அப்யஸிப்பனென்று ஒரு வண்ணக்கனருகு சென்றிருப்ப, அவனுழை யொருவன் சில [2]காணங்கொடு வந்துகாட்ட, விவைசெல்லு மிவை செல்லாவென்று விடுவது கண்டு, யான் அப்யஸித்தேனென்று தன் மாதாவுக்குச் சொல்லிக் கடையிலிருந்தானாக, வொருவனொரு காணங் கொடுவந்திடப் பார்த்து, 'இப்புறஞ் செல்லுமிப்புறஞ் செல்லா' தென்றானதுவேபோலு மென்றவாறு. ஐயன - ஆத்மன. (௯௫)

302 அருவாத லாலடங்கு முணர்வுதா னங்கென்னிற்
பெருவாத மங்கில்லை பெற்றியோன் றறியாத
திருவாள னுரைவண்ணந் தீட்டொட்டுக் கலப்பியாப்
புருவாய வுடம்பினோ டுணர்வினுக் குளதாமோ.

இதுவுமது.

ஸ்பரிசனேந்திரிய ஞானம் அமூர்த்தமாதலா லடங்குமெனிலெமக்கு மஃதொக்கும்; பிணக்கில்லை. இனியுனக்கு அமூர்த்தமேயாகிய ஸ்பர்ஸனேந்திரிய விஞ்ஞானத்திற்கு மூர்த்தமாகிய சரீரத்தோடு தீண்டுதலு மொட்டுதலுங் கலத்தலும யாத்தலுமாகிய கிரியைகள் கூடாமையினடக்கமில்லை யாம். எமக்கு கர்மபுத்கலபந்தனாகி [3]கதஞ்சித்து, மூர்த்தனாகிய ஆத்மாவினுக்கு சரீரத்தடங்குதல் கூடுமென்பது. அமூர்த்தனேயாகிய சித்தபரமேஷ்டிக்கே சரீர காமாதிசம்பந்த மில்லாத தெனறவாறு. கதஞ்சித்து மூர்த்தனாகிய ஜீவன் சரீரத்தடங்குமோ? வொரு குடத்துப்பிறிதொரு குடமடங்காத வாறுபோல வெனில், அடங்கும், இக்ஷு தண்டத்தில் இக்ஷுஜல மடங்கினவாறு போலவென்பது. (௯௬)

303 யாப்புண்டா லுழப்பதவ் வுயிரென்றேற் கதுவன்று
போய்ப்பிண்டத் துழப்புழப்பப் புலம்புவதென் செயலென்பா
யேப்புண்பட் டான்படநோ யேதிலர்க்காய்ச் சோ[4]மாகிச்
சாப்புண்பட் டேனென்று சாற்றுவதுன் றத்துவமோ.

---

1 நிகாதி - நாணயம் முதலியன. 2 காணம் - பொற்காசு.
3 கதஞ்சித்து - சிறிது. 4 ஆகி - ஆகமுள்ளான்; சோமாகி - சுக சரீரி.

இது, " பழுதையாற் பாம்புண் " டென்னுங் காதையாற் சொல்லுங்குற்ற நீக்கிற்று.

துக்காதியும், வியவஹாராதியும் காட்டுதற்கு யாப்புண்டா லுழப்பதவ்வுயி ரென்றேனுக, சரீரங்கட்டுண்ண ஜீவன் வருந்துமென்று நீர் சொல்லுமது, எருதுகாலொடியக் கழுதை முட்டவினதொக்கு மென்று நீ சொல்லிய குற்றம் சரீராத்மாக்கள் நீட்டொட்டுக் கலப்புவகையால் சம்பந்தித்து நிற்குமெனறு சொல்லுதலி னெமக்காகாது. ரூபஸ்கந்தத்தியாப்பும் வேதனாஸ்கந்தத்தில் வேத னையும் சம்ஸ்காரஸ்கந்தத்து ஆக்ரோசமும் என்று சொல்லுகின்ற நுனக்கே யக்குற்றமாவதென்பது. நீ இவற்றை அத்யந்தம் பின்னமென்று சொல்லுதி யாதலினொருத்தன் புண்பட, வொருத்தன் துனபுற, வொருவன் கூப்பிடுமென் பதுன் றத்துவமல்லவோ வெனறவாறு. (௩௭)

304 உழப்[1]புழப்பச் [2]செய்கையா லுறுதுயருற் றேனென்றல்
பிழைப்பதுவாக் கருதாதே பெருவழியு ளிடறுதியா
லுழப்பறிவு குறிசெய்கை யொருவனவே யெனச்சொன்னார்க்
கிழிக்குவதிங் கில்லாமை யிதனாலே யறியென்றாள்.

இதுவுமது.

உருவுழப்பறிவு குறி செய்கைகளை அத்யந்த பின்னமாகக் கொண்ட நுனக்கே நீ சொன்ன குற்றம் வருவது. உழப்பு, அறிவு, குறி, செய்கை யென்னு நான்கினையும் ஆத்ம குணமாக்கி அந்த ஆத்மாவுக்குச் சரீரத்தோடு சம்பந்தஞ் சொல்வார்க்கு வாராதெனப ; புத்தி பண்ணுக வென்றவாறு. (௩௮)

305 அருவாயில் யாப்பில்லை யன்றுயிற் றுறைபடீஉ
மிருவாறின் கூட்டமுந் தீதென்ப தெம்மிடமே
மருவாதா யுரைத்தனை மனங்கொள்ளா யதுவன்றிப்
பொருவாறென் றுரைத்தாலு மொருவாறு முணராயால்.

இது, "கலப்பாடி" யென்னுங் கரதையாலும், "ஒரு வகையா"லென்னுங் காதையாலும் சொல்லப்பட்ட துஸ்தர்க்க நீக்கிற்று.

"ஆத்மா அரூபமாயில் ரூபமாகிய சரீராதிகளோடு யாப்பில்லை ஆகாசமு மன்று போல. ஆத்மா ரூபமாகில் [3]சேத்யபேத்யமாகிச் சரீர பிரமாணத்த தாதலிற் சரீரத்தடங்காதாம். இரண்டுமொமெனி லிருவகைக் குற்றமுமாம்" என்று நீ சொல்லிய குற்றம் ஏகாந்தம் அமூர்த்தமான சரீரேந்திரிய விக்ஞானம் சரீர பிர மாணமாகி, அது சரீரத்துள்ளடங்குமாறென் னென்று நின்னைக்கேட்புழி யாங் கள் சொல்லுவதாம். இனி, நல்லோரான் மருவப்படாதாகிய ஆத்ம சரீர சம்பந் தம். ஸ்பர்சன ஞானம் சரீரத்தடங்கினவாறுபோல கொள்ளென்று சொன்னது

1 உழப்பு - வேதனாஸ்கந்தம். 2 செய்கை - சம்ஸ்காரஸ்கந்தம்.
3 சேத்யம், பேத்யம் - வெட்டவும், பிரிக்கவும் தகுதியானது.

புத்திபண்ணாது சொன்னாய்; [1]இக்ஷுதண்ட பிரமாணத்ததாகியஜலம் இக்ஷு தண்டத் தடங்கினவாறுபோலக் கொள்க. அன்றியும், கதஞ்சித் மூர்த்தமென்றதொருபடியானு மறிகிலை யென்றவாறு.

கதஞ்சித் மூர்த்த ஜீவனென்பதற்குப் பொருள் - [2]இஷ்டகாதியும், சரீராதியும்போல மூர்த்தமென்றவாறு. அதிசூக்ஷ்மமாகிய கர்மபுத்கலங்களுடன் அநாதி வரலாற்றதாகிய சம்பந்தம் கருதிச் சொல்லப்பட்டது. அதற்காகச் சரீரத் தடங்காதாக வேண்டுவதில்லை; என்னை? மூர்த்த விசேஷமே யெனினும் பத்ரம் பத்ரத் தடங்காதாகவும், பத்ர பிரமாணத்ததாகிய ஸ்வரூபம் பத்திரத் தடங்கிநின்றதன்றே, அதுபோலவெனக் கொள்ளென்பது. கர்ம புத்கல சம்பந்தமின்றி அமூர்த்தனே யாகிய ஜீவனுக்குச் சரீராதியோடு சம்பந்தஞ் சொல்லுவார்க்கு நீ சொல்லிய குற்றமெல்லாம் வரும். (௫௧)

306 அறிவெழூந் தவலிக்கு மென்பதூஉ மதுவெழப்
பிறிதொன்று பேதுறுமங் கென்பதூஉம் பெரும்பேதாய்
குறிகொண்டா ருரையன்றாற் குற்றமே கொளலுறுவாய்
பொறிகொண்டு காற்றினையும் போகாமற் சிமிழாயோ.

இது, "எழும் [3]பயிற்றி"யென்னுங்காதையிற் சொல்லப்பட்ட குற்ற நீக்கும்.

ஞானாத்மாக்களை அத்யந்தம் பின்னமாகக் கொண்டு ஞானதுக்காதியை அறிய ஆத்மா சோகிக்கு மென்று நாங்கள் சொன்னோமாகச் சொல்லியதுன் பேதைமையாம். யாங்கள் [4]"உவயோகலக்ஷணோஜீவ" என்பதனால் ஞானாதிஸ்வபாவனாக ஆத்மனைச் சொல்லுதுமென்பது. அஃதேயெனில், [5]ஞானவ்யதிரிக்தமாக ஆத்மனைக் காணேமாகில், ஞானமேயுளதாய் ஆத்மனில்லையெனவமையுமெனின், அமையாது; என்னை? ஞானவ்யதிரிக்தமாக ஆத்மாவை வேண்டுவோர்க்கன்றே அறிவதாகிய ஞானத்தையே கொண்டு அறியாதாகி ஜடமாகிய ஜீவனைப் போக்கலாவது? ஆத்மனை ஞானத்திற் பிரித்தலாகாமையில் ஆத்மனைப் போக்குவதரிது. யாங்ஙனமெனில், கமன சீலத்ததாகிய காற்றினை கமன ஸ்வபாவத்தினீக்கி யொரு யந்திரத்தாற் கட்டலாமாகின் ஞான ஸ்வபாவனாகிய ஆத்மனை ஞானத்திற் பிரிக்கலாமென்பது. கமனாதி ஸ்வபாவமுங் காற்றுமுண்டானவாறு போல ஞானமும் ஆத்மனு முண்டென்பது. இதன்றுணிவு, "நிலம் வலிது, நீர்துவளும், தீத்தெறும், காற்றுருளு"மெனக் காற்றினைச் சஞ்சல ஸ்வபாவத்ததாக வோதினன். சீத ஸ்பர்சானாதி ரூபத்தாலுங் காற்றுப் புலப்படுமெனில், [6]த்ருப்தி ரூபத்தாலும், விஷாத ரூபத்தாலும் யான்முன் முயலாயினேனென [7]அத்வித ரூபத்தாலும் ஜீவனும் புலப்படுமென்பது. எம்மை நின்னாற் குற்றஞ் சொல்லலாவது காற்றைப் போகாமற் கட்டலாமாகிலென்றுமாம். ()

1 இக்ஷுதண்டம் - கரும்புக்கழி. 2 இஷ்டகாதி - செங்கல் முதலியன.
3 'பைத்தி', 'பத்தி' என்றும் பிரதிபேதங்களுள. 4 தத்வார்த்த சூத்ரம். 2-8.
5 ஞானவ்யதிரிக்தம் - ஞானத்தில் வேறான.
6 திருப்தி - விஷாதம் - எதிர்மறைச் சொற்கள். 7 அத்வித - அபேத.

307 பிறன்சுமவான் றானடவான் பெருவினையு முய்க்கில்லா
வறஞ்செய்தா னமருலகிற் செல்லும்வா யரிதென்று
புறம்புறம்பே சொல்லியெம் பொருணிகட்சி யறியாயாற்
கறங்குகளு மல்லனவுங் காற்றெறியத் திரியாவோ.

இது, "காலினற் சுமந்துய்ப்பா" னென்னுங் காதையாற் சொல்லப்பட்ட குற்ற நீக்கும்.

பிறனொருவன் சுமந்துய்ப்பானில்லை, தான் காலிலாமையி னடவான், வினையும் சரீரமாய் அசேதனமாகையிற் கொண்டுய்க்கமாட்டா; தர்மஞ் செய்தான் சுவர்க்கத்துச் செல்லுமாறென்னென்று எமது சித்தாந்த மறியாது சொல்லுவாய; கறங்கும், சருகு முதலாயினவும் காற்றொடு கூடுதலிற் சலித்தலும் [1]தேசாத்தேசப்ராப்தியு முண்டாகியவாறு காண்கின்றா மன்றே? அதுபோல அசேதனமேயாகிலும் கர்ம சம்பந்தத்தால் ஜீவனுக்குத் திரிவும், தேசாத்தேசப்ப்ராப்தியுங் கொள்ளெனபது.

இது, நுவலா நுவற்சி; உபமானஞ் சொல்ல உபமேயந் தானே தோனறும்;

[2]"பீலிபெய் சாகா டமச்சிறு மப்பண்டஞ்
சால மிகுத்துப் பெயின்"

என்பது மெல்லியாரும் பலா கூடின் வலியாரென்பது; அதுபோலக் கொள்க. கீழ்க் காற்று மேற்குக் கொண்டு போதலும், மேல்காற்றுக் கிழக்குக் கொண்டு போதலு முதலாயின போல அநுபூர்விகர்மம் நாலும் நான்கு கதிக்கண்ணும் ஜீவனை யுய்க்கு மென்றவாறு.

வெண்பா

"மருந்து மனச்சென் றிடமா தொருவ
னிருந்த விடத்திருளிற் செல்லுந்—திருந்து
துறக்கத் துயிரையத் தொல்லுயிர்கொண் டுய்த்துப்
பிறப்பிப்ப தற்கென்னே பேசு" (சுக)

308 மகனேயாய்ப் பிறப்பினு மாதுயரங் கேடில்லை
யவனாகா னயினு மறஞ்செய்த லவமாகு
மெவனாகு மென்றெம திட்டமே யுரைத்தியா
னைகநாணி நீநின்னை நன்பகலை மறைக்கின்றாய்.

இது, "மக்கட் பண்பழியா"தென்னுங் காதையாற் சொல்லப்பட்ட குறற நீக்கிற்று.

அறஞ்செய்த மனுஷ்யனே ஸ்வர்க்கத்துச் செல்லின், மனுஷ்யகதி துக்கந் தீராதாம்; பிறனவனே யெனிற் செய்தவற்குப் பயனில்லையாமென்று ஏகாந்தஞ் செய்தவன் றானே பலம் பெறுமென்றும், பிறனே பலபோக்தாவென்றுஞ்

1 ஓரிடம்விட்டு வேறிடம் சேறல். 2 திருக்குறள் 475.

சொல்லுவார்க்கு யாங்கள் சொல்லுங் குற்றத்தை மறைத்து எங்கட்குச் சொன்னு யெனினு மது ஏகாந்த வாதியாகிய நினக்கே குற்றமென்று தோற்றுவிக்கும், [1] நவவ்ரணாதி தோஷங்களை மறைக்கவேண்டிப் போர்த்த போர்வைதானே யந்த தோஷ முண்மை தோற்றுவித்தவாறுபோல. என்னை யெனில், தர்மகர்த் தாவானவன் தத்க்ஷணத்தே கையற நசிக்கின்றானுதலிற் பல பர்யந்தத்தளவு நில்லா;நிற்கில் க்ஷண பங்கங் கெடுமாதலா லறஞ் செய்தாற்கு [2]பல போக்திருத்துவ மில்லையாம். தத்ஸந்தானத்தே பலிக்குமெனில், ஸந்தானத்து பலிக்கையாவது, செய்தவன்றானே பெறுவனென்றவாறோ? பிறனே பெறுவானென்றவாறோ? தானே பெறின் க்ஷணபங்கங்கெடும்; பிறனே பெறில் செய்தவற்குப் பலமின றிச் செய்யாதாற்குப் பலனுண்டாகை வேண்டி வரும். அன்றியும், க்ஷணபங்கம் தத்துவமாதலிற் செய்தவற்குப் பலனின்மை யறிந்து தர்மோபதேசஞ் செய்யும் சுகதன் வஞ்சகனுமாமென்பது. இனி, [3]அவிசலித நித்யமென்று கொள்வார்க்கு மறஞ் செயதலும், பயன்றுய்த்தலுங் கூடாவாம்; கூடில் அவிசலித நித்யத்வங் கெடும். ஆதலின், [4]நித்யாநித்யாத்மகமாகும் வஸ்துவெனறு கொள்ளும் [5] ஸ்யாத்வாதிகளாகிய வெங்களுக்கே மனுஷ்ய [6]பர்யாயம்விட்டு தேவ பாயாயங் கொண்டு கர்மகர்த்தாவாகிய ஜீவன் பலபோக்தாவாவ னென்பது பொருந்துவது. சுற்றிக்கொடு கிடந்து, கணட இரை கெடுங்கப்பற்றி விழுங்கிய பாம்புபோலுற்று மனிதனிற்செய்த வினைப்பயனைத் தேவரா யினிதி னுகரு முயி ரென்பது ஸ்யாத வாதிகள் வசனமாதலினென்பது. (சஉ)

309 வீயுடம்பிட் டுயிர்சென்று வினையுடம்பு முளதாகத்
தாயுடம்பி னகத்துடம்பு தான்வைத்த தின்றியே
நீயுடம்பு பெற்றவா றுரையென்பாய் நிழல்போலும்
பேயுடம்பு பிறிதுடம்பிற் புகல்பேதாய் காணுயோ.

இது, "இயற்றிய வுடம்பிட்டா"......ற்று.

ரோகாதிகளாற் கெடுகின்ற [7]உபசய சரீரம்விட்டுக் கர்மமாகிய புத்கல சரீரத்துடனே செனறு, மாதாவின் சரீரத்துட் புக்கவாறென்? புக்கு, முன்பில்லா தோருடம்பு பெற்றவாறென்? என்று சொல்லுவாய்; பிசாசங்கள் ஸ்வசரீரத தோடும் பிறருடைய சரீரத்துட் புகுவதுங் காணுயோ வென்றவாறு. (சங)

310 எப்பொருளு மொன்றொன்றிற் கிடங்கொடுத்த விரும்புண்ணீர்
புக்கிடங்கொண் டடங்குகலே போலவுந் தந்தைதாய்

---

1 நகத்தில் புண் முதலிய. 2 பல போக்திருத்துவம் - பலன் றுகர்தல்.
3 அவிசலிதா் - அசைவற்ற.
4 நித்யா நித்யாத்மகம் - நித்ய, அநித்ய இருவகைத்தன்மை.
5 ஸ்யாத்வாதி - ஜைநர். 6 பர்யாயம் - பொருளின் திரிபு.
7 உபசய சரீரம் - வளர்க்கப்பெற்ற சரீரம்.

சுக்கிலமுஞ் சோணிதமுந் தழீஇச்சுவையு ணெய்யனைத்தா
யொத்துடம்பி னகத்தடங்கி யுடன்பெருகு மெனவுரைத்தாள்.

இதுவுமது.

ஒரு சரீரத்துப் புக்கு அடங்குமென்பது, இரும்புண் ணீர் புக்கடங்கின வாறுபோலவு மண்ணு ணீர் புக்கடங்கியவாறு போலவுங் கொள்வாயாக.

உம்மை - எச்சவும்மை யாதலின், மண்ணுணீரடங்குதலுங் கொள்ளப்பட்டது. மாதாவின் சரீரத்து, முன்னுடம்பில்லை யெனினும் மணலு நீருங்கூட வரைத்த சாந்திற் கருப்புக் கட்டியாகிய நெய்யளவினவாறுபோல சுக்ல சோணிதங் கலந்து கூடியவழி யொருகால் ஜீவன் கர்மவசத்தால் அதனுட் சம்பந்தித்துச் சரீரத்துடன் வளர்ந்து பெருகும். கருப்புக்கட்டியோடு கூடிய சாந்தினியன்ற பிரதிமாதிகள் கருப்புக்கட்டி [1]நிர்மாக்தியாகக் கெட்டவழி சிதிலமாவதுபோல ஜீவன் நீங்கிய சரீரமும் சிதிலமா மென்றவாறு. (௪௪)

311 செய்வினை தா னிற்பவே பயனெய்து மென்பதூஉ
மவ்வினை யறக்கெட்டா லதுவிளையு மென்பதூஉ
மிவ்விரண்டும் வேண்டுத லெமக்கில்லை யெடுத்துரைப்பி
னைவினையி னிலைதோற்ற நாசந்தா னுட்டுங்கால்.

இது, "வினைநிற்க பய" னென்னுங்......ற்று.

வினை நிற்க, பயன்றோன்றில் ஜினலயங் கற்பித்தார்க்கு அப்பொழுதே ஸ்வர்க்காதி வரவேண்டும்; வினையறக் கெடிற் பயனில்லையாம்; உளதெனின் முக்தனுக்கு முளதாதல் வேண்டுமென்று நீ சொல்லிய குற்றமெமக்கில்லையாம்: அவ்வாறு சொல்லோமாகையால். யாஞ்சொல்லுமாறு சொல்லில், [2]ஸ்தித்யுத்பத்தி பிரளயாத்மகமாகப் பலிக்குமென்று வேண்டுமது. அஃதாவது, கர்மம் பந்தித்தாற் சிலநாட் பலங்கொடாது பின்பத் தன்மைவிட்டு யோக்கியமான காலமெல்லாம் பலனகொடுத்துக் கழியுமென்பது. இதற்குத் திருஷ்டாந்தம் மேல் வரும் காதையாலறிக. (௪௫)

312 பைம்பொன்செய் குடமழித்துப் பன்மணிசேர் முடிசெய்தாற்
செம்பொன்னு னிலையுதலுஞ் சிதைவாக்க மவைபெறலு
நம்பொன்றிங் கிவைபோல நரர்தேவ ருயிர்களையும்
வம்பென்று கருதனீ வைகலும்யா முரையாமோ.

செம்பொனிற்றலு முடிதோன்றலுங் குடமழிதலுங்கண்டு கொள்க. என்னையெனில், பலன்கொடாது பந்தித்து நின்ற தன்மை யழியப் பலன்கொடுக்குந் தன்மையாகிய உதய ரூபந்தோன்ற இவ்வாறு [3]கர்ம ஸத்வ ரூபத்தானின்று பலித்தலாம். அக்கினி தொட்டபொழுதே சுடுவதுபோலவும், பால் நாவினிற்

1 நிர்மாக்தி - சக்தியற்று. 2 ஸ்தித்யுத்பத்தி - நிலை, உண்டாதல்.
3 கர்மஸத்வ ரூபம் - கர்ம சக்தி ரூபம்.

யட்டபொழுதே ருசிப்பதுபோலவும் கர்மமும் பந்தித்தபொழுதே பலிக்கவேண்டாவோ வெனின், வேண்டா; மருந்துண்டால் யோக்ய பிரகாரத்தாற் சில காலங் கழித்துப் பலித்தவாறுபோலக் கர்மமுஞ் சில் காலங்கழித்துப் பலிக்குமென்பது.

"மருந்துண்டாற் சில்பொழுது முன்போற் பலியா
திருந்து பயன்கொடுப்ப தேபோற்—பொருந்துவினை
செய்தாற் சிலநாள் கழிந்து வினைப்பயனை
யெய்து மெனவுரைப் [1]பார்க் கெனா"

எனறு ராகலின. (சசு)

313 பெரும்பாவ மறத்துய்த்துப் பெறுதும்யாம் வீடென்றே
மரும்பாவ காரிநீ யாவர்வா யதுகேட்டாய்
வரும்பாவ மெதிர்காத்து மன்னுந்தம் பழவினையு
மொருங்காக வுதிர்த்தக்கா லுயிர்த்தூய்மை வீடென்றாள்.

இது, "தொல்லைக்கட் செய்யப்பட்ட"தென்னு......கிற்று.கர்ம பலமெல்லா நோராக அனுபவித்துப் பின்பு வீடு பெறுதுமென்று யாஞ் சொல்லேம். யாஞ் சொல்லுமாறு - வருகின்ற கர்மங்களை குப்தி சமிதி முதலாயினவற்றாலடைத்து [2] தபஸ்ஸம்யமாதிகளால் நின்ற கர்மங்களை [3]நிர்ஜ்ஜரிப்பித்தால் ஆத்மாவின்கண மலநீககத்தாற் பிறக்கின்ற சுத்தியே வீடாவதென்று சொல்லுவது. நீ யார் சொல்லக்கேட் டிவ்வாறு அபசித்தாந்தமாகச் சொல்லுகின்றனை என்றவாறு. அஃதேல், சன்மார்க்கானுஷ்டானத்தால் புண்யகர்மமா மன்றே; அதனால் சுகானுபவமும், கர்மபந்தமுமாதலினுமகரு மோக்ஷமுள தாகாதெனில், சன்மார்க்கானுஷ்டானத்தால் வரும் புண்யம், பாபங்களையுங் கெடுத்துத் தானுங்கெடும், கலங்கற்றெண்ணீரிற் றேற்றாம்பாற் றேய்த்தாலது மண்ணோடுகூடத் தண்ணீரை விட்டு நீங்கினவாறுபோல வென்பது.

[4] 'மருவிய வினைகள் மாற்று மாசினைக் கழுவி வீட்டைத்
தருதலாற் புனித னுக்குந் தன்மையாற் புண்ணிய மாமே."

எனபதெம்மோத்தாகலி னென்பது. (சஎ)

வேறு

314 சொன்ன சூனைத் துறந்தவற் றட்டன
பின்னை யுண்டல் பிழைப்புடைத் தென்றியா
னன்னு தல்லைத் துறந்தவ ளட்டது
தன்னை யுண்டுந் தவசியை யல்லையோ.

இது, "அடுப்புத் துடைப்ப" மென்னு......ற்று.

---

1 'பார்த்தென' எனறும் பிரதிபேதம்.

2 தபஸ்ஸம்யமாதிகள் - வி. குறிப்பில் காண்க.

3 நிர்ஜ்ஜரிப்பித்தால் - ஷெ 4 மேரு மந்தரம் - செ. 95.

அடுப்பு, துடைப்பம், உரல், அம்மி, நீர்ச்சாலென்னும் பஞ்சசூனைக் களைந்து, அவற்றால் முடிந்த சோறுண்டல் குற்றமெனில், நீ சித்திரத்துங் காண லாகாவென்ற ஸ்திரீகளான் முடிந்த சோற்றை யுண்டுந் தபஸ்வி யாகின்றாயல லையோ வென்றவாறு.

கலப்பை துறந்து, கலப்பையால் வந்த சோறும், வலைதுறந்து, வலையான வந்த மீனூன் முதலாயினவும் சொல்லிக் கொள்க. (சஅ)

315 கொன்ற பாவங் கெடுகெனக் கையிட்டு
நின்ற தென்பது நீயுரைப் பாயெனி
னன்று துன்னின தாதன்மை யாற்சொன்னாய்
சென்றும் வந்துந் தியானம் புகலென்றாள்.

இது, " துடிக்கும் வண்ணத்தின்மையிலுயிர்களை " என்று.........ற்று.

இந்திரிய விஷயமல்லாத ஜீவன்களைக்கொல்வதாகிய தொழில்களைச்செய்து கொன்று, அப்பாவங்கெட [1]பிரதிக் கிரமணஞ் சொல்லிப் [2]படிவ நிற்கின்றே மென்று நின் அக்ஞானத்தால் சொன்னாய்; அவர்பாயக நிமித்தமாக வுண்டாகிய கமனாகமனத்தா லிடையிடைப்பட்ட தியானங் கைக்கொள்ளும்பொழுது, அவ வாறு செய்வதோர் கிரமமென்று கொள்ளென்பது,

தொழிலைத் துறந்து படிவநின்று தியானங் கொண்டால் மேல்வருவதாகிய காமம் வாராதொழிவ தல்லது, முன்பு செய்து நின்ற கர்மங் கெடுமோ வெனிற் கெடும். எனை ?

" உண்டியால் வந்த துயரமது மேலை
யுண்டி யொழிய வொழிந்தாற்போற்—பண்டைத்
தொழிலால் முடிந்தவினை மேற்றொழிலை நீங்க
வொழியா வினைவா லுகும் "

என்பதாகலின். அஃதேல் தியானமாவது ஆகத் பரமேஸ்வரன் மேல் வைத்த சிந்தையன்றே; இதனாற் கர்மங்கெடுகின்றவா றென்னெனில், கருடனைபாவிக்க சர்ப்ப விஷம் போனவாறுபோல, கர்மங்களைக் கெடுத்தலிற் கர்மசத்துருவாகி நிர் மலனாகிய அருகனை, ஞானஸ்வரூபனாகிய ஜீவன் ஞான வியாபாரமாகிய தியா னத்துவைக்கக் கர்மங்கள்கையறக் கெடுமென்பது. (சக)

316 இன்ப துன்ப மிருவினைக் காரிய
மென்ப வர்க்கென்னை யேதமுண் டென்றியேற்
பின்பு பேணுந் தவத்தினி னாகிய
துன்ப வர்க்குந் துதாங்கனத் தொன்றுமே.

இது, " துன்பந் தீவினையின் பய " னென்னு...........கிற்று.

---

1 பிரதிக்கிரமணம் - வி. குறிப்பில் காண்க.
2 படிவம் - தவவேடம்.

துன்பந் தீவினையின் பயனல்லவே லென்பதன் பொருளால் நீர் தபசுபண்ணுகின்றவழிக் காயக்லேசத்தால் வருந்துன்பம் பூர்வஜன்மத்து நீர் செய்த பாவப்பயனும்; அல்லவாயிற் றுன்பம் புண்யப் பயனும்; இன்பம் பாவப்பயனும்ப் பாவஞ் செய்தலிற் குற்றமில்லையா மெனில், தபசு பண்ணும் வழி புண்டாகிய எமது துன்பம் நமது [1]துதாங்கானுஷ்டானத்திற் றுன்பம் போலவாமென்று கொள்ளெனறவாறு.

அன்றியுந் துன்பமாவது சுகதன புத்திபூர்வமாகத் தன்னைக் கொல்வேனெனனு முளத்தாற் பிளத்தன் முதலாயின செய்து துன்புறுகின்ற தன்றே? யாங்கள் பற்றறத்துறந்து வனப்பிரதேசத்து ஒருவழி நின்று, ஞானதியானங்கள் செய்வுழி வெயில் முதலாயினவற்றால் வரும் அல்பதுக்கம் நீதுக்கமென்று கொள்ளப்படாது; உண்பானுக்குச் சோறு சுட்டும், மருந்துண்பானுக்கு மருந்து கைத்தும, ஸ்நானம் பண்ணும்வழிக் குளிர்ந்தும், மணிமகுடஞ் சூடுவானுக்குக் கனத்தும், கறிகளுண்பானுக்கு மிளகு முதலாயின வழன்று மிவ்வாறு வருவன துன்பமென்று கொள்ளப்படாதவாறு போலவென்பது.

இனி அநசனுதியும், ரோ ஹஷீதியால் உபவஸிப்பான்போல ஊணின்கண் வருவதாகிய அல்ப பாவங்களைப் பரிகரித்தற் பொருட்டும், ஷிக்ஷைபெருத வன்று [2]ஸம்கிலேசம் வாராமலுக்கும், பொறி மிகாமற்கும் தம் சக்திக்குத்தக்க வாறு உபவஸிப்பார்கள்; துனபம் வர வொரு காயக்லேசமுஞ் செய்யார். [3] "ஶக்திதஸ்தபஸி" என்ப தோத்தாகலின். துன்புறக்காயக்லேசம் பண்ணுதல் தபஸ்ஸெனில், ஆரம்பபேதம் வேண்டாம்; ஆரம்பம் பல கண்டது துன்புறாமல் அனுஷ்டித்தற்கன்றே யென்பது. (௩௦)

317 செய்த தீவினை சென்றின்ப மாக்குமென்
றிஃது ரைப்பவ ரீங்கில்லை யாயினும்
பொய்கள் சொல்லிப் புலைமக னேயெம்மை
வைதல் காரண மாநின்று வைதியோ.

இது "நினற துன்ப"மென்......ற்று.

தீவினைப் பயனாகிய துன்ப முழுந்தால் நல்வினைப்பயனாகிய வின்பமாக்குமெனறியான் சொல்லுதற்குச் சானறுண்டோ? நீ எம்மை வைதற்பொருட்டியான சொல்லாதன சொல்லி வைகின்றுயோ வென்றவாறு. (௩௧)

318 இந்திரி யங்களை வென்றற் பொருட்டென
வந்து டம்பு வருத்தல் பழுதென்பாய்
[4]தந்து ரைத்த தலைமழி யாதிய
சிந்த னைக்கிவை செய்வதெ னேசொல்லாய்.

இது, "ஓம்பல் வேட்கை" யென்றும், "போக வேட்கை" யென்றும் சொல்லுகின்ற காதைகள்......கிற்று.

---

1 துதாங்கானுஷ்டானம் - துறவிக்குரிய ஒழுக்கம்.
2 ஸம்கிலேசம் - கஷ்டம். 3 சக்திக்குத் தக்க தபசு. 4 தந்து - நூல்.

இந்திரியங்களை ஜெயித்தன் முகத்தால் பிராணிகளை ரக்ஷித்தற் பொருட்டு, அநசனதியால் வருந்துதலிற் பயனில்லை; என்னை? பிராணிகளை யோம்பினதனாற் புண்யமுளதேனும் ஆத்மபீடையாற் பாபமாதலின் என்றிங்ஙனஞ்சொல்லுவாய், தலைசிரைத்தலே, புருவஞ் சிரைத்தலே, அத்யுஷ்ணமும், அதிஹாரமும், [1]அதிதுர்க்கந்தியுமாகிய சீவரம் போர்த்தலே, சர்வமும் அசுசியென்று பாவித்துண்டலே, காமஸந்தாபமே, பொழுது செகுத்துண்டலே என்றிவை முதலாயின நினக்குப் பாவந்தாராதவாறுபோல [2]அநசநாதியையும், புத்திபண்; நுனக்கு [3]கலித்த தலைமழியாதி இந்திரிய ஜயார்த்தமன்றி ஞான நிகழ்ச்சிக்குக் காரணமோ சொல்லென்றவாறு.

இத்துணையானும், "ஓம்பல் வேட்கை" யென்னும் காதை [4]நிரசிக்கப்பட்டது.

இன்னும் இந்திரிய ஜயார்த்தமாக [5]அஸ்நாந விரதங்கொண்ட தல்லது யாங்கள் சரீரத்து மலமாக்கவேண்டுமென்று சொல்லியதூஉஞ் செய்ததூஉ மில்லை. ஆயினுமிவ்வாறு பொய் சொல்லி என் பெறுதி? நீயேயன்றே சர்வமும் அசுசியென்று ஹாவித்தும், மலசூகராதி மாம்ஸம் ஹக்ஷிக்கின்றாய்; நுனக்கே நீசொல்லிய குற்றமாவ தென்றவாறு.

இத்துணையானும், "போக வேட்கை" யென்னுங்காதை நிரவிக்கப் பட்டது. (௩௧௮)

319 புனைவு வேண்டலர் போக நுகர்விலர்
நினைவிற் கேயிடை கோளென நேர்தலா
வினைய வும்மல மேறினு மென்செய
மனைய தான்மக்கள் யாக்கையின் வண்ணமே.

இது, "வாயினல் வேட்கை களைவான்"..........கிற்று.

சுத்தி வேண்டுவதல்லது சரீர [6]ஸம்ஸ்காரம் வேண்டலர்; சரீர ஸ்திதி செய்வதல்லது ஹோமாநுஹபவனம் வேண்டலர்; [7]வைக்ஞானதியான விக்கினங்களாக புத்தி பண்ணுதலின். இனி [8]ஸ்வேதாதி சரீர மலங்கள் சரீரஸ்வபாவமாதலிற் போக்குத லரிது. ஸ்வேதாதிபோக்காமல் வருவதோர் வருத்தமும்ஞான தியான பராகிய தபோதனர்க் கில்லை; நீ வேண்டியவாறு வைகினாய்; ஸ்வேதத்தால் சரீரத்துக்குத் தூளியேறி வருந்துன்ப மென்னென்றவாறு.

சுத்தி வேண்டுதலாவது - போஜன வேலையில் [9]ஆஸ்ய சுத்தி செய்து, ஒழிந்த சுத்தி நிமித்தமாக கிரகஸ்தராற் கொடுக்கப்பட்ட குண்டிகா ஜலங

1 அதிக துர்நாற்றமுள்ள. 2 அநசனதி - உண்ணா விரதம்.
3 கலித்த - கூறிய. 4 நிரவித்தல் - நீக்கல்.
5 அஸ்நாந விரதம் - ஸ்நாநம் செய்யாதிருத்தல்.
6 ஸம்ஸகாரம் - சுத்தி, அலங்காரம்.
7 வைக்ஞான தியானம - விசேஷ ஞானமும் தியானமும்.
8 ஸ்வேதாதி - வேர்வை முதலிய. 9 ஆஸ்யசுத்தி-வாயை சுத்தி செய்தல்.

கொள்வது. இனி, சரீர ஸம்ஸ்காரம் வேண்டாமை யாவது - பல்லுத் துடைத்தலே, அஞ்சன மெழுதுதலே, முகமினுக்குதலே, வாய் சிவப்பித்தலே எனறிவை முதலாயின வொழிதல். சரீரஸ்திதி செய்தலாவது - [1]யயோகா லம் கிரகஸ்தரால் கொடுக்கப்பட்ட ஆகார ஔஷதங்களை, [2]ப்ரமாத பிரமோத மின்றிக் கோடல். ஸோமாநுஸவநம் வேண்டாமை யாவது - தாம்பூல ஸ்நானபானாதியே, தண்ணீர் [3]ஸம்ஸ்கரித்துக் குடித்தலே, [4]கப்பியந் தினறலே, பண்ணிகார மெப்பொழுது மெல்லுதலே, [5]புரோக்குப் பொடி கறிக்குதலே, [6] ஸயநாஸநத்திருத்தலே யென்றிவை முதலாயின வொழிதல். வுஸூாவமலம் போக்குத லருமையாவது - வுஸூாவமானது போகாதென்பது; அன்றியும், [7] தந்ததாவநாதியால் ஆஸ்யசுத்தி பண்ணப்பட்டதே யெனினும் லோகத்தா ரால் [8]ப்ருதக்ஜநோச்சிஷ்டங் கைக்கொள்ளப்படாமையு மறிந்துகொள்க. பிறிதொருகா [9]ப்ராரப்தகார்யத்துக்குப் போகா நின்ற மதஹஸ்திக்குப் பேன முதலாகிய[10]க்ஷுத்ர ஜந்து பீடை தோன்றுதவாறுபோல ஞானத்தியான பரா கிய தபோதனர்க்கு [11]ஸ்வேதாதியால் வருவதோர் பீடையின்றென்பது. ஆத லால், தபோதனர்க்கு உள்ளமழிய வருவதோர் வருத்தமின்றென்பது. (கூரு)

320 பாவந் துய்த்துமென் றேமல்ல துய்ப்பினு
மாவ தின்மைக் கரசுரைத் தாயன்றே
யோவ வின்பந் தருமெ னுயிரென்பாய்
தேவ னாகித் திரிந்துதான் காட்டிக்காண்.

இது, "தீ வினையின் பயனுய்ப்ப" வென......ற்று.

தபசு பண்ணுதலைப் பாவபலன றுய்க்கின்றேமெனறு நாங்கள் சொல்லிய தற்குக் கரியுண்டோ? நினைத்தபொழுது பாவந் துய்க்கலாமாகில் முன் செய்த தோா நல்வினையைக் குறித்து ராஜ்யம் பண்ணிக் காட்டுகவெனறு எம்மை யடர்த்துச் சொன்னாய்; நீ இனபம் பயக்கும் வேடமென வேடமெனறு சொல் லுவாய்; நின்னாற்றலால் நீ இனபம் பயக்கும் வேடங் கொண்டாயாயின் நின னாற்றலால் நரனாகித் துன்புற்றுக் காட்டு; அல்லையேல் தேவனாகித் திரிந்துதான காட்டென்றவாறு. (கூசா)

321 அழிவு காலத் தறத்தொடர்ப் பாடிலா
மொழியல் வேண்டுமென் றொற்றுமை தாங்கொளீஇ

---

1 தகுதியான காலம். 2 துக்கம்.
3 ஸம்ஸ்கரித்து - சுத்திசெய்து. 4 கப்பியம் - உண்ணயோக்கியமானது.
5 புரோக்குப் பொடி - ஒருவித வாசனை வஸ்து.
6 படுக்கை, ஆஸநம். 7 பல்சுத்தி செய்தல்.
8 கீழ்மக்களால் கழிக்கப்பட்டது. 9 கார்ய முயற்சி.
10 அல்ப ஜந்து. 11 வேர்வை முதலியன.

வழியுங் காட்டுமம் மாண்புடை யார்கண்மேற்
பழியிங் கிட்டுரைத் தாற்பய னென்னையோ.

இது, "கொல்லா வேட்கை" யென்...........ற்று ; [1]ஸல்லேகனையது மெய்ம்மை சொல்லிற்றுமாம்.

ஸல்லேகனையாவது—மரணகாலத்துச்சாகின்றூமென்று [2]ஸங்க்லேஶஞ் ஶரீராதியில் ஸங்க மெல்லா மொழியல் வேண்டுமென்று சொல்லிச் சித்த சமாதானம் பண்ணுவித்துக் கலக்க நீக்கி, பரலோகமன [3]பாதேயமாகிய பஞ்சநமஸ்கார பரம மந்திரோபதேசம் பண்ணி ரத்னத்திரய ரூபமாகிய சன் மார்க்கங் கலங்காமை, [4]த⁴ர்மோபதே³ஶ நாதிகளாற் காட்டுதல். அது செய்வாரைக, "கொல்லாவிரத முடையீர் நும்விரதத்துக்கு அழிவாக ஸல்லேகனை கொடா நின்றீர்" என்று பழி சொல்லுகின்றதனு லென்பெறுதி? பீலி பிடித்து [5]க்ஷுத்³ரஜந்துவையும் ரக்ஷிக்கின்றூர் தபோதனர் வதம் பண்ணுரென்றறி யாயோ வென்றவாறு.

[6]"உபஸர்கே³ து³ர்பி⁴க்ஷே ஜரஸி ருஜாயாம் ச நிஷ்ப்ரதீகாரே
த⁴ர்மாய தநுவிமோசநமாஹு꞉ ஸல்லேக²நாமார்யா꞉"

"எல்லாப் படியும் விலக்கப் படாதெரியா
வில்ல மழியி லதனகத்தில்—நல்ல
பொருள்கொண்டு போவானபோற் சாமபோது பற்றற்
றருள்கொண்டு போத லறம்."

என்பனவற்றூலும் ஸல்லேகனை யாமா றறிந்து சொல்லிக்கொள்க. (ருரு)

322 சிந்த னையினுந் தீவினை யாமென்பார்க்
கைந்திற் காம மமையுமென் றீரென்பாய்
சுந்த மாகச் சுவடறு வீரென
[7]வந்தி தோறும் புடைக்க வமையுமே.

இது, "பூமைத்தாள்" என்...........ற்று.

மனஸ்ஸால் நினைப்பினுங் காமம் மஹாபாபஹேது வெனபாரை யவவாறு பழி சொல்வதிற் சந்திதோறு நின்று சுத்த சூனயமாகக கெடுவாராகவென்று திட்டுதலே யமையுமென்றவாறு.

சுந்தம்—சுத்தம். (ருசு)

1 ஸல்லேகனை - சரீரத் தியாகம். 2 கஷ்டம்.

3 பாதேயம் - கட்டமுது. 4 தர்மோபதேசம்.

5 சிறு ஜந்து.

6 இரத்தின கரண்ட சிராவகாசாரம், 122. 7 அந்தி - சந்தி

323 பெண்ம கள்ளிர் [1]பிறகிட வுண்பவர்
கண்ணி னூலில்லுட் [2]கந்தியைக் காணினு
மூண்ண லம்மெனும் மோத்துடை யார்களைத்
திண்ண தாவைது தீவினை கோடியோ.

இது, "காமங்கூர்"......ற்று.

ரிஷிகள் ஹிக்ஷைக்குப் புக்க கிருஹத்து [3]ஆர்யாங்கனையைக் காணின் முட்டுப்பாடு கொண்டு மீள்கவென்றும், அவர்களும் ரிஷிகளைக் கண்ட கிருஹத்து பிக்ஷை கொள்ளாது மீள்கவென்றும், ரிஷிகள இருக்கும் பள்ளியுள் ஆர்யாங்கனைகளிருக்கப்பெறா ரென்றும், ஆர்யாங்கனைகளிருக்கும் பள்ளியுள் ரிஷிகள் இருக்கப்பெறாரென்றும், ரிஷிகள், ரிஷிகள்பாற்றுறக்க, ஆர்யாங்கனைகள் ஆரியாங்கனைகள்பாறறுறக்கவென்றும், அத்யயனமு மிவ்வாறே செய்கவெனறும் விதிக்கின்ற பரமாகம முடையார் அவ்வாறே யின்றுகாறும் அநுஷ்டிக்கின்றார்களை இவ்வாறு சொல்லி என்ன பாபஞ் செய்கின்றா யென்றவாறு. (௩௭)

324 பிள்ளை பெண்ணலி யாயினும் மாண்வயிற்
றுள்ள தேயென் றொழுக்கங் கொடுத்தியாற்
பிள்ளை பெண்ணலி யன்மையை யாதினு
லுள்ளங் கொண்டிழ வூசி யுரைப்பதே.

இது, "துன்னவூசி" யென......றது.

ஊசி பரிக்கிரகித்தலும், கெடுத்தலும், உபவஸித்தலு மெமக்கில்லை; உண்டென்று சொனனையெனினும் பெருகுகின்ற ஆறு நீத்தோ நிலையோ வெனறறியாமையில் தெபபங் கொண்டிழிந்தவாறுபோலப் பாபம் வருவதோவென்று கருதி உபவஸித்தாரேனுங் குற்றமில்லை. நீ, நின்னுபாஸக ஸ்திரீ, கர்ப்பிணியாகிய பொழுது ஆண்மேலிட்டுச் சீலங்கொடுத்தி; கர்ப்பத்து[4] ப்ராணனை யெவ்வாறறிந்தனை? பெண்ணு மலியு மாகாதென்பது பெற்றாயோ வென்று [5]ஸமான தோஷஞ் சொல்லுக; [6]"ஸமாநதோஷோ நதோஷ:" என்பதனுல் யாவர்க்கு மொப்பது குற்றமாகாதென்பது.

துன்னவூசி யென்பதனுள், ஊசி கொடுத்தாற் றாண்டிலிடுவா ரெடுக்கின்றாரோ வென்று பட்டினி விடுவோமாகக் கொண்டு, துன்னனெடுத்தல் தபஸ்விகள் எடுத்தல் செய்யாரோ வென்றற்கண் வந்ததிக்காதை. இவ்வாறு [7]ஸந்தேகித்துக்கொண்டிருப்பது தகுவதோ வெனிற் றகும். தாமேறட்டுக் கொண்ட விர

1 பிறகிட - செல்ல. 2 கந்தி - தவப்பெண்.
3 ஆர்யாங்கனை-தவப்பெண். 4 கர்ப்பத்துப்ராணை-கர்ப்பத்திலுள்ள ஜீவன்.
5 ஸமான தோஷம் - வாதி பிரதி வாதிகளு சமான தோஷம்.
6 சமான தோஷம் இருந்துழி குற்றமன்று.
7 சந்தேகிப்பது.

தங் [1]கதுவாய்படாம லவ்வாறு பரிக்ரஹிப்பார்களாதலினது குற்றமுமன்று. இல்லறத்தினின்றுந்துறவறத்துப் போந்து நிற்பது பாபம் புகுதாமை வாத்தித்தற்கன்றே; ஒன்றைக் காப்பனென் றேறட்டுக்கொண்டானவ்வாறு கடைப்பிடித்துக் காண்ப துலகத்துக்காண்கின்றதன்றே! ஆதலாலது குற்றமன்றென்பது. ()

325 மோனம் பொய்யஞ்சிக் கொண்டவன் மெய்யுரைக்
கூனந் தோன்றி னுரைத்தன னென்றியேற்
றூனம் யாவர்க்குஞ் செய்வது நன்றென்பா
யீன மென்னோ தெருச்சுமக் கிற்றியோ.

இது, "பொய்யையஞ்சி யுரையாமை"..........ற்று.

மௌனம் பொய்யுரையஞ்சிக் கொண்டேமென்று சொல்லுவதில்லை; உண்டெனினு மெய்யுரைக்கழிவு தோன்றினவழி மௌனம் விடவேண்டுவதுமில்லை; என்னை? சுகதன், [2]வராதாநம யாவர்கும் பண்ணவேணுமென்று மேற்கொண்டு செல்வுழியொருவன காலிற் செருப்புக் கையிற்கொணடு நீரிலிழியமாட்டாது வருந்துகின்றானைக்கண்டு,அவன காற்செருப்புத்தன்கையில் வாங்கியவனுககுத் தோட்கொடுத்துப்போவான், கிருபைக் கழிவாக வொருசண்டாளன் எருச்சுமந்து வருகின்றானைக்கண்டு தோள்பிடித்துக்கொண்டு போவானை விடாது பேரயவழிக் குற்றமில்லாதவாறுபோல, யாமேறட்டுக்கொண்ட மௌந விரதம விடா துணுற்றலிற் குற்றமின்மையினென்பது. இனி, மௌநம் விட்டாலும வருவதோர் குற்றமில்லை; தோள்பிடித்துப் போவானைவிட்டு எருச்சுமந்தாலும் சுகதனுக்குக் குற்றமில்லாதவாறுபோல வென்பது. ஆதலாலிங்கென்ன குற்றம் வருமென்று நினைந்திது சொல்லினை யென்றவாறு. (௩௬)

326 உய்யக் கொள்வ னெனச்சொல்லி யுள்ளத்தாற்
கையிற் காட்டல் கரவுள தாமெனிற்
பொய்சி தைத்ததென் சொல்லிப் பெயர்ந்துரை
பொய்யு ரைத்தில னென்றல் பொருந்துமோ.

இது, "இவ்விடத்தோரலைக் கோட்சிறை"யென்னுங் காதையாலும, "இந்நிலத்துப் புகுந்தில"னென......கு......ற்று.

ஒருத்தனை யவ்வாறு ரக்ஷிக்க வேண்டினுல் எமக்குக் கை காட்டியு நிலங்காட்டியும் வஞ்சனையாற் சொல்ல வேண்டுவதில்லை; என்னை?

[3]"பொய்ம்மையும் வாய்மை யிடத்த புரைதீர்ந்த
நன்மை பயக்கு மெனின்."

என்பது எம்மோத்தாதலாற் [4]ப்ராணிவ்யாநிவ்ருத்த்யர்த்தமாகப் பொய்யுரைத்தலுமாவதாதலினென்பது. நன்மைவேண்டிப் பொய் சொல்வதாயினன்மை

---

1 கதுவாய் - குற்றம். 2 மேலான தானம்.
3 திருக்குறள் - வாய்மை - 2. 4 பிராணிகளுக்குப் பீடை நீக்குமாறு.

வேண்டிக் கொலை முதலாயினவுமாமோவெனில், நன்மையாவது, ஜீவன்கட்குப் பீடை புகுதாமல் வர்த்தித்தலாதலில், கொலை முதலாயின ஜீவன்கட்கு பீடா நிமித்தமாதலினுகாதென்பது. காம மாடுதலும் [1]பஹுஜீவவாதமென்ப தெம் மோத்தினுட் கண்டு கொள்க. இனி, நீ, [2]"குறளையுரைசாவன் கொதித் தெழுமினென்றான்" என்பதனுற் குறளை சொல்லலாகா தென்றனை யன்றே? குறளையின் மெய்க்குறளை சொல்லுதற்கட் குற்றமெனென்றார்க்கு, மெய்யே யெனினும் பிராணிகளுக்குத் தீங்கு பயக்குமென் ருெழிந்தே னெனில், பொய்யெனினும் பிராணிகட்கு நன்கு பயத்தலிற் சொன்னே மென்று கொள்ளென்பது. ஒருவன் பிறரறியாமல் ஸம்வத்தாரறியக் களவுகண்டனன்; அவனைக் கோத் தொழின மாக்கள் ஸம்வத்தாரைக் கேட்டுத் தக்கவாறு செய்து மெனக் கேட்ட வழிக் களவுகண்டானெனிற் குறளையாம்; இல்லையெனிற் பொய் யாம்; வாளாவிருப்பினருளிலாம்; இவன் சுத்தனென்று சொல்லாமையிலவனைப் பீடிப்பாரதலின் பொய்யே யெனினு மருணிமித்தமாக வவன் சுத்தனென்று சொல்லுவதே சாலுமாயி னெமக்குமஃ தொக்கு மென்று கொள்ளென்பது. இனி நின் மதத்தாலும் பொய்யுங் குறளையு மறுத்தமையிற் பிராணிகளுக்குத் தீங்குவரச் சொல்லுஞ்சொற் பாபகாரண மென்பதாயிற் பிராணிகளுக்குத் தீமை வாராமை சொல்லும் வார்த்தை பாப காரணமன்றென்பதா மாகலி னன்மை பயக் கச் சொல்லும் பொய் குற்றமன்றென்பது.

அது நிற்க, நின்னுபாஸகனுக்குக் [3]கறி முதலாயினவற்றை யொடித்துங் கிள் ளியுந் தள்ளியும் பெயர்த்து வைத்துஞ் சிதைத்துக் கப்பியமென்று சொல்லென் றுபதேசித்து நின்வயிறு வளர்க்கின்ற வஞ்சனை விசாரியாது ஜீவரக்ஷார்த்தமாகச் சொல்லிய வார்த்தையில் வஞ்சனை யுளதென்று சொல்லியது நின அக்ஞானமே யென்று கொள்ளெனபது. (சo)

வேறு

327 கொல்வினை யஞ்சிப் புலால்குற்ற மென்பதை
நல்வினை யேயென நாட்டலு மாமென்னை
வில்வினை யேற்றிநம் மெய்ம்மை கொளீஇயது
சொல்வினை யாதலிற் சொல்லுவன் யானே.

இது, "கோறலையஞ்சி" யென்று......ற்று.

கொலை பரிகரித்தற்காகப் புலால் குற்றமென்று தவிர்க்கை, நின்னுகமத்து [4]கஹ்ராமஸம்ஹ்ஜிக்கவென்று சொன்னமையில் ஆஹம விரோதமா [5]யகுசல மாமே யெனினுங் குசலமே யென்று நின்னுற் கைக்கொள்ளப்படும்; என்னை? விற்பிடித்து நாணேறடுகை அகுசலமே யெனினுங் கருகாதன் தர்மங் கோடற் காக, சுகதனுற் செய்யப்பட்டது குசலமாகக் கொண்டவாறு போல வென்பது.

---

1 அனேக ஜீவன்களுக்குக் கேடு. 2 குறளை - கோள், தீமை.
3 கறி - மாம்சம். 4 தின்ன யோக்கியமான மாம்சம்.
5 அ குசலம் - தீயொழுக்கம்.

329 ஆங்கவர் போல வருள்செய் பவர்களை
நீங்குமி னென்பது நீர்மை யெனினது
வீங்கிதற் கெய்தா விடினிலை போதிக்கும்
தீங்கே நுமர்செய்கை தேரமற் றென்றாள்.

இதுவும், புத்தபக்தி நிமித்தமாக போதிவிருக்ஷம் தொழுமாறுபோல அருணிமித்தமாக மாம்ஸமுண்டல் ஒழிந்தோ மதுகொள்ளா யெனில் போதிவிருக்ஷந் தொழுதலு மொழி என்றவாறு. (௩௩)

330 பல்லுடை யான்றன்னைப் பண்டுகண் டேத்தினுந்
தொல்லுரை கேட்டுறப் பேதொழு தாலும்பி
னல்வினை யாமென்று நாட்டுதி யாய்விடிற்
கொல்வதுந் தின்பதுங் குற்றமற் றென்னாய்.

இது, "கொன்று தின்றா" னென்னுங் காதையாற் சொல்லிய குற்ற நீக்கிற்று.

ஈழமடிப்படுத்த [1]தாடையாழ்வா ரென்னும் போதிசத்வரை அவருள்ள காலத்து வணங்கினார்க்கும், பின்பு அவரது பல்லினைத் தொழுதார்க்கும் புண்ணியமுண்டாயில், உயிரோடு கூடிய ஜீவ சரீரத்தை அழிப்பார்க்கும் பாபமுண்டென்று கொள்ளெனபது. [2]தாதுவினுக்குமிவ்வாறு சொல்லிக்கொள்க. அஃதாவது, செத்தது மண்ணொடொக்குமென்று பிராணி சரீரஞ் சுட்டுத் தின்பார்க்குப்பாபமும், அவை துறப்பார்க்குப் புண்ணியமு மில்லையெனி னவ்வாறாகிய தாதுவைச் சுட்டார்க்குப் பாபமும், தொழுதார்க்குப் புண்ணியமுமில்லை யென்று கொள்ளென்பது.

ஈழமடிப்படுத்தலாவது - நெடிய பல்லுடையானொரு [2]வெஸௌஹதன ஈழத்து ஸிம்ஹள மஹாராஜனைக் கண்டு எனக்குத் தோலிடுகைக்கு இடஞ் சிறிது தர வேண்டுமென்றிரந்து தனது [4]ரித்தியாற் றோலை யீழமுள்ள அளவும் விரித்து, ஈழத்தைத் தனதாக்கி என் க்ஷேத்திரத் திருப்பாரென தர்மங் கொண்டிருக்க வென்று தர்மோபதேசம் பண்ணினனென்பது. (௩௪)

331 ஏத்தின ரேத்துக வென்றிறை போல்வன
பாத்தில பைம்பொற் படிமைசெய் தாலவை
யேத்துநர் பெய்தவ ரெய்துவ நன்றெனில்
வீத்தவர் தின்பவர் வெவ்வினைப் பட்டார்.

இதுவுமது.

---

1 தாடையாழ்வார் - பௌத்த ஆசிரியர்.
2 தாது - சரீரத்தின் மூல தாது; எலும்பு முதலியன.
3 ஸௌஹதன் - பௌத்தன். 4 ரித்தி - தவத்தால் பெறும் சக்தி.

புத்த பிரதிமை செய்தார்க்கு மது கண்டுபேக்ஷியாது [1]ஸத்கரித்து பூஜனை செய்து தொழுதார்க்கும் புண்யமுண்டெனில், கொன்று மாம்ஸமாக்கினோர்க்கு மது உபேக்ஷியாது ஸத்கரித்துக் கொண்டார்க்கும் பாபமுண்டென்று கொள்ளென்பது. ஸத்கரித்தலென்பது - உவகையோடு ஸத்கரித்தல். (கூடு)

332 வெற்றுடம் புண்பதும் வேலின் விளிந்தவை
தெற்றென வுண்பதுந் தீமை தருமென்னை
யொற்றைநின் றுடுணை யூறு படுத்தவட்
குற்றமன் றேசென்று கூடுவ தேடா.

இதுவுமது.

(இ - ள்) கொன்று வந்த வூன்றின்பார்க்குக் கொலைப்பாவம் வருக, படுமுடைதின்பார்க்குக் குற்றமென்றோ வெனி னிருவர்க்குங் குற்றமாம். என்னை? துணைவனைக் கொன்று விதவையை ஸ்வீகரிப்பார்க்கும் பரஸ்திரீ [2]தோஷ கமன முண்டாகி, [3]ஸ்வயமேவ விதவையாயினளை ஸ்வீகரித்தார்க்கும் பரஸ்திரீ தோஷம் வருமாறு போல வென்பது. அனறியும் பரஸ்திரீ மேலுண்டாகிய வேட்கையாலன்றே பரவதம் பண்ணி யவளை ஸ்வீகரித்தது. அவ்வாறே விதவையைக் காதலித்து ஸ்வீகரிப்பார்க்குந் [4]தத்ப‌ர்த்ரு மரணத்துக் குடம்பாடாமதுபோலப் படுமுடைதின்பார்க்கும் ஜீவன்களது மரணத்திலே புத்திபிறக்கு மென்பது, உகுநெற் பொறுக்கியுண்பான் நெல்லுக வேண்டின வாறுபோல.

> "உகுநெற் பலகூட்டி யுண்டி முடிப்பான்
> மிகநெல் லுதிர்வதனை வேண்டுந்—தகவுடையோ
> ருண்ணும் படுமுடையை யுண்பா னுயிர்மரண
> மெண்ணாத வாறுண்டோ விங்கு"

என்பதாகலின். (கூகூ)

333 பிடிப்பது பீலி பிறவுயி ரோம்பி
முடிப்ப தருளது போன்முடை தின்று
கடிப்ப தெலும்பதன் காரண மேனி
தடிப்பத லாலரு டானுனக் குண்டோ.

இது, "வாலிதினானுண்"..........ற்று.

பீலி பிடித்தல் பிராணிகளை ரக்ஷித்தருண்முடித்தல் காரணமாமது போல எலும்பு கடித்தல், உடம்பு தடித்தல் காரணமல்லது அருள் காரணமுண்டோ வென்றவாறு.

காரணமென்பதனை யிருவழியுங் கூட்டுக. வயிறு வாடாமை நிமித்தமாக மாம்சம் உண்கின்றாய்; நின் மாம்ச பக்ஷணங் கொலைக்குக் காரணமாவதல்ல துயி

---

1 ஸத்கரித்து - ஆதரித்து.

2 பாஸ்திரீதோஷ கமனம் - அன்னிய பெண்ணை சேறும் குற்றம்.

3 ஸ்வயமேவ - தானே. 4 தத்பர்த்ரு - அவள் கணவன்.

ரோம்பி அருண்முடித்த னிமித்தமாகப் பிடிக்கின்ற பீலி கொலைக்குக் காரண மாமோ வென்பது போந்தது. எறும்பு முதலான [1]க்ஷுத்ர ஜீவ மரணத்தினைப் பரிகரிப்பான்வேண்டிப் பீலிபிடிப்பார்; மயில் சாவப் பீலி பிடியாரென்பது விளங்கும். (கஎ)

334 ஆட்டொரு கான்மயிற் பீலியுகு மவை
ஈட்டுதல் போலுதிர்ந் துக்க விறைச்சியைக்
காட்டியுந் தின்னுங் கருத்திலை நீதசை
வேட்டுநின் றேயழைத் தீவினை யாளோ.

இது, "புய்ந்துக்க பீலி" என்று......ற்று.

[2]வத்ஸரத்துக்கு ஒருகால் மயில்கள் விளையாடி வீழவிடத் தானே வீழ்ந்த பீலிகளை யாமேயெடுத் துயிரோம்புதும்; என்னை?

"செந்தாள வாகிச் சிவந்து புடையொதுங்கி
வந்தாற் கொலையென்று வைத்திடுவர்—தந்தாள்
வளைபோல்வ முல்லை முகைபோல்வ கொள்வர்
விளையாடி வீழ்ந்தனவென் றோர்ந்து."

என்பதாகலின். இவ்வாறே, தானே விழு மாம்ச முள்ளதென்று சமானஞ்சொல் லினை யதுவுண்டேனு மது தின்றார்க்குக் கொலைமேலுள்ளம் பிறப்பிக்குமாதலிற் பீலி யதனொடொவ்வாது, நீ விழுந்தமாம்சம் பொறுக்கித் தின்றாயுமல்லை; கால ஞரை யழைத்துக்கொண்டு தின்றி என்றவாறே.

இனி, "நைந்துக்க மாமுதிர்ந்தற்ற விறைச்சிகள், சந்திக்கின் றின்பது தத்து வமா" மென்று நீயே கூறினமையினொழிந்த மாம்ச முண்பார்க்குக் கொலைப் பாவமுளதென்ப திசைந்தாயாகுதி யென்பது. இனி, மாம்சநிமித்தமாக மயில் கொன்றார் பீலியுங்கொடு வந்து விற்பதல்லது பீலிநிமித்தமாகக் கொல்வாருமில்லை யென்பது. (கஅ)

335 மானொடு மீனில மன்னு முடம்பட
வூனடு வாரிடு வாரை யொளித்தலிற்
றூனடை யாவினை யாமென்ற தத்துவந்
தீனிடை நீபட்ட தீச்செய்கை யென்னே.

இது, "ஊன் விற்ப கொள்வ"......ற்று.

தின்பவன் உண்மை கொலைக்குக் காரணமாயினாற்போல, மான் முதலா யினவற்றுண்மை கொலைக்குக் காரணமன்று. கையகப்பட்ட ஜீவனைப் பக்ஷிக்க வேணுமென்றுள்ளம் பிறந்தபொழுது அதற்குக் கொலை பிறந்தமையிற் றின்றல் கொலைக்குக் காரணமாம்; உண்மை கொலைக்குக் காரணமாகாதென்பது, ஸம்வத் தார்க்கும், எருது முதலாயினவற்றுக்கும் உண்மையுண்டேயெனினுந் தின்பா

[1] க்ஷுத்ர ஜீவன் - சிறு ஜீவன். 2 வத்ஸரம் - வருஷம்.

ரின்மையிற் கொலை பிறவாமையால், தின்பானுளனே யெனினு மவற்றுண்மை யின்றேற் (கொலை பிறவாமையால், அவற்றுண்மைக்குக் காரணமாகிய) கொலை தவிர்தலா லுண்மையுங் கொலைக்குக் காரணமெனின் நன்றுசொல்லினை ; வெட்டுதல், குத்துதல் முதலாகிய கொலைத்தொழில் கருவிக்குங் கருத்தாவுக்கு மொக்குமே யெனினுங் கருத்தாவே கொலை செய்தானாயினவாறுபோலத் தின்பானே கொலைக்குக் காரணமாயினானென்று கொள்ளென்பது.

இத்துணையானும் போந்த பொருள் கொலையிலுடம்பாடுடைய காரணமே கொலைக்குக் காரணமெனபதாம். ஆதலா லூனடுவார் முதலாயினாரைக் கண்டோடி யொளிக்கின்ற மான் முதலாயின வற்றுக்குக் கொலை யுடன்பாடின்மையில் அவை வினையடையா வென்றவாறு. தினபானுக்குக் கொலையுடன்பாடு போன காதைகளாற் பெறப்படும். மாம்சம் தினனவேண்டி நீ படுகின்ற [1]சித்த ஸம்கிலேசம் எனனென்றவாறு. சித்தஸங் கிலேசத்தாலனறே, 'இடித்தார் பாவ மெடுத்தார்க்கா' மென்பது முதலாயின சொல்லுகின்ற யென்பது. காரணாற் பாவங் கொள்ளி னதுவுமா மனறோவெனின், நன்று சொல்லினை ; தின்னு மவன்பாற் பெறும் பொருணிமித்தமாகச் செம்படவர் முதலாயினார் கொன்றவாறுபோல, எடுப்பவனபாற்பெறும் பொருணிமித்தமாகக் கோயிலிடித்தானாயினன்றே எடுத்தவன பாபம் பெறுவது ; இது நின் பேதைமையாற் கூறினாயென்பது.

> ''எடுப்பான கொடுக்கும் பொருள்வேட் டிடிக்கில்
> எடுத்தானும் பாபத்தை யெய்தும்—கடித்தெலும்பு
> தின்பாய் கொடுக்கும் பொருணசையாற் கொல்வார்க்கு
> நினபோல் வினையுள தெனில்.''

இனி, 'இடித்தவர் பாபங் கோயி லெடுத்தவர்க் காகு' மென்பதன் பொருள இடித்த செங்கன் முதலாயினகொண்டு, அந்தக்கோயி லெடுத்தார்க்குப் பாபமா மென்பதனறோ வெனில், நன்று சொன்னாய்! இடித்தவர்க்குப் பொருள் கொடாது, அவரை வெறுத்து, அக்கோயிலை [2]ஸமாதானம் பண்ணுவார்போலத் தின்பாயுங் கொல்வாக்குப் பொருள் கொடாது, அவர் தாமே யத்தசை போகட்டா லதனை யெடுத்து, முன்போலுடம்பாக்கி யுயிர்க்கிட மாக்குதி யெனினன்றே யவ்வாறு சொல்லலாவது. அவ்வாறன்றி யின்னகோயிலிடித்துச் செங்கற் கொண்டு வருகின்றானெனறறிந்து அச்செங்கன முதலாயின கைக்கொண்டு, மனை முதலாயின செய்வார்க்கு இடித்தலுடம்பாடு வருமாறுபோல [3]ஜீவஹத்தி பண்ணி மாம்சங் கொடுவந்தமையறிந்து விளியோறங் கொண்டார்க்குங் கொலை யுடன்பாடா மென்பது.

மகன் செய்த பாபந் தந்தைக்காமென்பதும் பேதமையாம். என்னை? மாம்சம் தின்பார்க்குக் கொலையுடம்பாடுண்டாமாறு போல, மகன் செய்யும் பாபங்களுக் குடம்படுமெனி லன்றே தந்தை பாவம் பெறுவதென்பது. கார

1 சிதத ஸம்கிலேசம் - மன கஷ்டம். 2 ஸமாதானம் - கட்டி ஒழுங்காக்கல்.
3 உயிர்க்கொலை -

ணாற் பாவங் கொண்டேமென்று எம்மை யிவ்வாறு சொல்லுகின்றாய்; நீ காரணாற் பாவங் கொள்ளாயாகில் சித்திரத்திலால் ஸ்திரீ ரூபந் தரிசித்தால் காம ஸேவா தோஷம் வருமென்று, அது தவிர்த்த லொழியென்பது. (கூக)

336 குறிக்கப் படாமையிற் கொல்வினை கூடான்
பறித்துத்தின் பானெனிற் பாவமும் பூப்போற்
செறிக்கப் படுமுயிர் தீவினை பின்னு
நெறிக்கட்சென் றாறலைப் பாரொப்ப னோர்நீ.

இது, "விலைக்குக் கொள்வானை" யெ.........ற்று.

(இ - ள்) ஊனவாணிகரை வழி யடித்தும், பிக்ஷுபுக்கும் ஊன் உண்பார்க்குக் குற்றமில்லை யவரைக் குறித்துக் கொல்லப்படாமையாலெனில், புத்தபாத பூதமாகிய புஷ்பம் பிறர்க்குப் பரிசாரகர் கொண்டு போவதறிந்து இடைவழிப் பறித்துச் சூடினார்க்குப் புண்ணிய முண்டானவாறு போலக் கொலையால் வந்த ஊனை யறிந்து பறித்துத் தின்றார்க்கும் பாபமா மென்பது. புஷ்ப வேட்கையாலன்றிப் புத்தபக்தியால் வாங்கிச் சூடுதலிற் புண்ணியமாம். பூவேட்கையாலெனில், பிறிதொரு பூச்சூடவு மமையு மென்றே வெனில், மாம்சம் பறித்துத் தின்பானும் மாம்சமாத்ர [1]ஶ்ரத்தையாலன்றிக் கொலையால் வரு செவ்வி குறித்தன்றே பறிக்கின்றது. அதுபோல்; அற்றன்றாயின ஊரில் விழுந்த நாய் மாம்ச முதலாயின தின்னலமையாதோ வென்பது. புத்தர்பாதபூவென்று உபேக்ஷித்து வாங்காதான் புண்ணியம் பெறாதவாறு போலக் கொலையால் வந்த ஊனென்று உபேக்ஷித்து ஊன்வாங்காதான் பாபம்படானென்பது. கேவலம் பூச்சூடினார்க்குப்புண்ணியமில்லாதவாறு போலப் படுமுடை தின்பார்க்குப் பாவமில்லை யெனனிலதற்கு மதுவே யுத்தரம். என்னை? பூச்சூட வேண்டுவான் பூ மிக வேண்டுமாறு போலப் படுமுடை தின்பான், அப் படுமுடை மிக வேண்டி ஜீவன்களது மரணத்தினை வேண்டிப் பாபம் பெறுமென்பது. அது நோக்கியன்றே, சேடப் பூப்போலென்றது பூப்போற் செறிக்கப்படும் வினையெனப் பொதுப்பட வோதுவாராயின ரென்பது.

இனி, குறிக்கப்பட்டா ரந்த ஊன் றின்றமையின், அவர்க்கும் பாவமில்லையே யெனில், உண்டு. அவரும் மாம்சம் கொடுவந்தார்க்கு விலை கொடுத்துக் கொள்வோமென நினைத்திருந்தமையிற் கொலை யுடன்பட்டுப் பாபமெய்துவரென்பது. என்னை?

ஒரு மஹா நகரத்துள்ளாரெல்லாரும் உபாஸக ராதலிற் ஹிக்ஷாகாலத்துப் புத்தமண்டையி லிடவேண்டி யாதரவு கொண்டிருந்தார். அவனு மொருவழி ஹிக்ஷை பண்ணி மீண்டானாயினும், அவனுக்கு ஹிக்ஷையிட வேண்டியிருந்தார் யாவரும் புண்ணியம் பெற்றவாறு போல வென்பது.

"கடற்றலைப் பிறந்த கொலைப்பாவ மலைத்தலையார்க்கு வந்தவாறென்னை?" யெனில், ஈழத்து ஸம்வத்தாரும், உபாஸகரு மிவ்வழி ஒரு கோயில் செய்ய

1 சிரத்தை

உடன்பட்டார் புண்ணியம் பெற்றவாறு போலவென்பது. தின்பான் மாம்சம் வரவேண்டுவதல்லது, கொலை வேண்டுமோ வெனில், 'தலை கொடுவந்தார்க்குப் பொருள் கொடுத்து' மென்றிருந்தா னக்கொலை வேண்டினவாறு போலப் புலை கொடுவந்தார்க்கு விலை கொடுத்து மென்றிருந்தானும் கொலை வேண்டினனு மென்பது. கடற்றலைப் பிறந்த கொலைப்பாவம் மலைத்தலைவாழ்வா ரொருவர்க்கு எத்துணை விழுக்காடு வருமெனி லீழத்தொரு கோயில் செய்தற்கு இவ்வழியுடன பட்ட பௌத்தர் பலரிலொருவர்க்கு வரும் விழுக்காடு வருமெனறு கொள்ளென் பது.

'தீவினை பின்னுஞ் செறிக்கப்படு'மெனக்கூட்டி, குறிக்கப்பட்டார் தின்றில ரெனினு மவர்கருப் பாவமுரைத்துக் கொள்க. "நெறிக்கட்......டீ" என்பது - பறித்து மாம்சமும் தின்றான், தான ஆறலைத்தான் பெறும் பாவமும் பெறும் எனறவாறென்பது. அனறியும் ஆறலைத் துண்பார், தனங்கொண்டு பல ரையும் வரவேண்டுமாறுபோல, ஊனுறலைத்துத்தின்பானும் ஊன் கொன்று கொணர வேண்டுமெனபது. இனி, ஊனகொடு வருவழி யது நீரோடு போகினும், நெருப்பில் வேவினு மெல்லா முன் சொல்லியவாறே தின்பாாக்குப் பாவமாமாறுரைத்துக் கொள்க.

"தலைகொணர்ந்தார்க் கீயுந் தனமென் றிருந்தான்
கொலையுவந்தா னுகு மதுபோற்—கொலையுவந்தா
னூன ருவாாக் கீதும் பொருளென றிருந்தானுஞ்
சான்றுலக மல்லவோ தான்."

என்பதனுலுந் தெரிக. (௭௦)

337 விலையறம் போனு மெனின்வினை யாக்க
நிலையுமீ றென்பது நேர்குவை யாயின்
வலையினின் வாழ்நர்க்கும் வைகலு மீந்தாற்
கொலையென்றும் வேண்டலன் றேருணை மில்லாய்.

இது, "செய்வினை கொடுத்தார் நிற்ப"......ற்று.

அம்பலஞ் செய்ய முனனே விலை கொடுத்தானைப் போலக் கொலையாளன் கைமுனனே விலை கொடுத்துமெனிற் கொலைப்பாவ மிசைதும் என்பாயா யின், வலையர்க்குப் பொருள் கொடுக்கினது அவரோடு நட்புவேண்டிக் கொடுக் கின்றாயன்றே; ஊன்வேண்டியன்றே கொடுக்கின்றாய்; அவன்ஊன் கொடுவரு வது பிராணியை வதித்தனறே? ஆதலான் முன்பு கொடுத்ததூஉம், பின்பு கொடுத்ததூஉ மொக்கு மெனபதன்றே யாதலால் கொலைவேண்டினு யாகாயோ வென்றவாறு. கொன்றவனோடு கொலைப்பாவ நிற்பதன்றிக் கொண்டு தின்ப வர்க்குப் பாபமாமாறென்னை யெனில், கொல்கின்றான் தின்பவர் கொடுக் கும் பொருணச்சி யவரிச்சைக்குத் தக்கவா றுயிரோடு கொடுவந்து கொடுத் தும், மாம்ஸமாக்கிக் கொடுவந்து கொடுத்தும், மூயலும் காடையு முதலாயின

அவர் வேண்டின கொடுத்தும், விலை கொடுக்கும் பொழுது [1]கற்கசிப்பார்க்குக் கொடாதும், விலையிற் சிறிது ஏறவிடுவார்க்கு மாம்ஸம் ஏறக் கொடுத்தும், தின்பவர் பொருள் கொடுக்கும்படிக்குத் தக்கவாறு செய்கின்றனன். தின்பவர் கொடுக்கும் பொருள் வேண்டியன்றிக் கொல்லுமெனின் வலையிற்பட்ட பாம்பு, தவளை முதலாயினவும், நாய் நரி முதலாயினவுங் கொல்லா தொழிவதென்னோ? அவை தின்னுந் தேசத்து அவை கொல்கின்றவாறென்னோ? தின்னுவிலங்கு கொல்வாரைத் தண்டிக்கிற லோகம் தின்னும் விலங்கு கொல்வார்க்குப் பொருள் கொடுப்புழி யுடன்பாடில்லையாமோ? நெற்கொண்டுண்பார் நென்மிக வேண்டுமாறுபோல ஊன்கொண்டு தின்பா ரூன்மிக வேண்டியிராரோவென் றிவை முதலாயின சொல்லித் தின்பார்க்குப் பாபமுண்மை தேற்றுக. (எக)

338 நும்பள்ளிக் கீபொரு ளாகலுணர் வில்லவ
ரெம்பள்ளி தாஞ்சென் றெடுப்ப வெனினது
கம்பலை யாம்வினை யில்கறிக் கீபொருள்
செம்பக லேகொலை யாளரிற் சேரும்.

இது, "விலைக்கு விற்பான் செய்த வஞ்சமும் வேண்டி, விலைக்குக் கொள்வானே படவிதியாயோ" வென்பதற்கும், "செய்ய விலை கொடுத்தா" னென்பதற்கும் உத்தரமா வந்தது.

நும்பள்ளி செய்யவேண்டி நீ பொருள் கொடுப்ப வவ ரெம்பள்ளி யெடுப்ப வெனினெவ்வாறு கம்பலை செய்தி! நினக்கு இஷ்டமன்மையின. அவ்வாறே நீ தின்னாத நாய் மாம்ஸமுதலாயினவு நெல்லிற் பதர் முதலாயினவுங் கலந்து விற்றாரொன் றறிந்தவழியுங் கம்பலை செய்தி; நினக்கு அவையும் இஷ்டமல்லாமையால். அவ்வாறே கொலையு நுனக்கு இஷ்டமன்றாயிற் கொலையால்வந்த வூனென றறிந்தாலது கொள்ளாது கம்பலை செய்தியன்றோ? அது செய்யாதது கொலைமேல்இஷ்டத்தாலன்றோ? ஆதலால், நினக்குக் கொலைப்பாவமாம். விற்பவன் வஞ்சம் கொள்பவன் வேண்டாமையிலிவர்க்குப் பாவமில்லை யெனபது. அன்றியும் இனனொருடைய அர்த்தமிவன் களவு கண்டு கொடுவந்தா னெனபதறிந்து கொண்டார் யாவருங் கள்ளராவதறியாயோ? கொலையால் வந்த வூனென்றறிந்து கொள்வார் யாவர்க்குங் கொலைப்பாவ முண்டென்று கொள்ளெனபது.

"களவால் வருவ தறிந்துகொண் டானக்
களவாள னாவதூஉங் காண்டு—மளவின்றிக்
கொன்று வருத லறிந்துந் தசைகொண்டான்
கொன்றவ னல்லனோ கூறு"

என்பதூஉங் கொள்க.

"வினை...சேரு" மென்பதனால் வினையில்லாக் கறியாக நீ கருதிய முயற்பிண முதலாயின கொள்ளென்று விலைகொடுத்தது தானே எல்லார்க்கு மேற நின்

1 கற்கசிப்பார் - கடினமாயிருப்போர்; அதாவது, அழுத்தஞ் செய்வோர்.

னைக் கொலையாளரிற் சேர்க்கு மென்றவாறு. நும்பள்ளி செய்யக்கொடுத்த பொருளால் எம்பள்ளி செய்யிற் கம்பலையாம் நுனக்கு இஷ்டமின்மையின்; அவ்வாறே கொலையில் நினக்கு இஷ்டமில்லையெனில் ஒருகாலறியாது பொருள் கொடுத்தா யெனினும் கொன்றான் கொடுவந்தா னென்பதறிந்தாற் கம்பலை செய்யவேண்டும்; அது செய்யாது பொருள் கொடுத்தலில் பொருளின் வினைக் கொலைவனுக்கு மென்றவாறு.

கம்பலை யென்பதன் பொருள் - ஆரவாரமுந் துன்பமுமாம். சேர்க்குமென்பது சேருமென நின்றது செய்யுளின்பங் குறித்து. (எஉ)

339 நாவின்கண் வைத்த தசைபய னேயென
வேவினை நீயுமற் றின்பமஃ தாதலிற்
றேவன்கண் வைத்த சிரத்தை செயலன்று
தூவென வெவ்வினை யைத்துடைத் தாயால்.

இது, "பூவினைக் காட்டலென்"...ற்று.

(இ - ள்) காவின்கண்வைத்த தசை பயனுதலில், அதனால் வினையாக்காதென்று சொல்லுவாயாகில் புத்தன்மேற் பிரீதி, ஸ்திரீ ஸேவை என்பனவும் பயனுதலினவையும் வினையாக்காதென்று கொள்ளென்றவாறு. (எங)

340 கன்றிய காமந்துய்ப் பான்முறைக் கன்னியை
யென்றுகொ லெய்துவ தோவெனுஞ் சிந்தையன்
முன்றினப் பட்ட முயன்முத லாயின
நின்றன வுந்தின நேர்ந்தனை நீயே.

இது, "தின்ற புலால் கொலை நேர்விகது"...ற்று.

(இ - ள்) [1]காமாநுஷவனம் பண்ணுவானுக்கு, முறையல்லாதாளுழைக் காம வுள்ளம் பிறவாதவாறுபோல மாம்ஸ முண்டாரெனினுங் குணவான்களாயினர் கொலை வினையாரெனில், காமஸேவை பண்ணுவானுக்கு முறையாளுழைக் காமவுள்ளம் பிறக்குமாறுபோல நீ தின்னு முயல் முதலாயின கொலைக் குடம் பாடாமென்பது.

குணமிக்கார் கொலை வினையாரெனவே குணக்குறை வுடையாருங் குணமில்லாதாருந் தோஷவான்களும் ஊனுண்ணிற் கொலை வினைப்பாரென்பதும் போந்தது. முறையல்லாதாளுழைக் காம வுள்ளஞ் செல்லா தென்ப தியாதினாற் கூறினை?

"[2]ஈன்றாண் மகடன் னுடன்பிறந்தா ளாயினுஞ்
சான்றோர் தமித்தா வுறையற்க வைம்புலனும்
தாங்கற் கரிதாக லான்."

எனவும்,

---

1 காமாநுஷவனம் - காமநுகர்ச்சி. 2 ஆசாரக்கோவை. 65.

[1]"மாத்ரா ஸ்வஸ்ரா துஹித்ரா வா நாவிவிக்தாஸநோ பவேத்
பலவாநிந்த்ரியக்ராமோ வித்வாம்ஸமபி கர்ஷதி"

எனவுமிவை கேட்டறியாயோ? காம பிரவிருத்தி யில்லையென்பதல்லது உள்ளஞ் செல்லுமென்று கொள்ளென்பது. நல்லோர்கட்குச் செல்லாது முறையல்லுழிக் காமவுள்ளமெனி லறியாது சொல்லினாய்; சான்றோரென்றும், வித்துவான்களென்றும் சொல்லுவது நல்லோரை யன்றோ? அன்றியு நீ சித்திரத்து ஸ்திரீரூபமுந் தர்சிக்கலாகா தென்றது, ஸ்திரீகண்மேல் வேட்கை செல்லுமென்றன்றே? ஸ்திரீகளுறுப்பு [2]எற்புச் சட்டகமென்றும், முடைக்குரம்பையென்றுஞ் சிற்றுறுப்பும் பேருறுப்பும் அஸ்திவேறுபாடுஞ் சொல்லி அசுசி பாவிக்கின்றது காமவுள்ளஞ் செல்லாமைக் கன்றே யென்பது.

இன்னும், கடையிற் கொண்டு[3] கதலிபல முதலாயின தினாற்குக் குலையோடு பழுத்து நின்றவதனைக் கண்டா லுள்ளஞ் செல்லாதோ? கடையிற் பூக்கொண்டு முடித்தால் கோடுமுதலாயினவற்றுப் பூக்கண்டாலுள்ளஞ் செல்லாதோ? இச் சுலாவுரையாற் பயனென்னை யென்பது. (எசு)

341 தூய்மையி லாமுடை சுக்கில சோணித
மாமது போன்மெனி னுன்முலைப் பாலன்ன
தூய்மைய தன்றது சொல்லுவன் சோர்விலை
வாம னுரைவையந் தன்னொடு மாறே.

இது, "சுக்கில சோணிதமெ"......ற்று.

(இ - ள்.) சுக்கில சோணித பரிணாமமாகிய மாம்சம் தூய்மையுடைய வல்லவென்றற்கண் அந்த மாம்ஸத்துத் தோன்றிய பாலும் அதனோ டொக்குமெனில், இவ்வாறு சொல்லுதல் லோகவிரோதமாம், [4]மாம்ஸம், [5]பாலொடொபாதி சுத்தியுடைத் தல்லாமையா லென்று சொல்லுவ னென்றவாறு. "நுனைய புழுக்குவந்த...... னென்னலுமாமோ," எனவும், அசுசி யெனவும் ஊனை ஹாவிக்கின்ற நீயும் பாலையவ்வாறு சொல்லுகிலை; என்னை? "ஆன்முலைப்பாலினை யெக்குலத் தெத்தவததா ரிழிக்கின்றா"ரென்று சொல்லினை யாதலால். மாம்ஸம் யாவராலு மிழிக்கப்படுகின்ற தன்றே? நின்னையொழிய மாம்ஸந்தின்பாரும் மாம்ஸம் சுத்தமென்றிரார்; லோகத்தார் [6]சாபமென்று [7]ஆசௌசங் கொள்கின்றது மாம்ஸத்தை யன்றே.

[8]"தம்புண் கழுவி மருந்திடுவர் தாம்பிறிதின்
செம்புண் வறுத்த வறைதினபா."

---

1 மநுஸ்மிருதி II; 215. 2 எற்புச் சட்டகம் - எலும்புக்கூடு.
3 கதலி - வாழை. 4 மாம்சம். 5 பாலுக்குச் சமானமாக.
6 சாபம் - விலக்கப் பட்டது. 7 ஆசௌசம் - அசுசியுடையது.
8 அறநெறிச் சாரம் - 97.

[1]“ உண்ணாமை வேண்டும் புலாஅல் பிறிதொன்றன்
புண்ண துணர்வார்ப் பெறின்.”

“ விலைப்பாலிற் கொண்டேன் மிசைவதூஉங் குற்றம் ”

எனவும்,

‘‘ த்ரவ்யத்வாத் ஶாஸ்த்ரஜ்ஞ ஶாஸ்த்ரஸம்மதே ஹேயத்வேத
நாகாரண நிவர்த்தேத ஜேயாவ்யு தூர்விவாகமேவ ’’

எனவும், மாம்ஸம் நிந்திக்கப்படுகின்ற தன்றே யாதலின், மாம்ஸத்தைப் பாலோ டொப்பிப்பது லோகவிரோத மென்பது. சுக்ல ஶோணிதத்தால் வந்த மாம்ஸம் அசுத்தமானவாறுபோல மாமஸத்தால் வந்த பாலும் அசுத்தமாமெனில், பால் மாம் ஸத்தால் வந்ததன்று ; பசுவால் தின்னப்பட்ட புல்லுந்தண்ணீருமே பாலாய்ப் பரிணமிப்பது; என்னை? வேப்பிலைமுதலாயின தின்ற பசுவின்பால் கசப்பதூஉஞ் சோறு முதலாயின தின்ற பசுவின்பால் மிகரஸிப்பதூஉந் தாய்மருந்து குடிப்ப, அவண் முலைப்பாலுண்ட பிள்ளைக்கு நோவு ஶமிப்பதூஉம் பிறவுங் காணப் படுகின்றமையி னென்பது.

மாமஸத்திற் பிறத்தலிற் பாலு மாம்ஸமெனில், சேற்றிற் குவளைபோலவும், கடலுண் முத்துப்போலவும், மண்ணின மாம்போலவும், தலையின மயிர்போலவும் மாம்ஸமிடமாகப் பிறந்ததே யெனினும் பால் மாம்ஸத்தில் வேறென்று கொள் ளென்பது. அன்றியும் மாம்ஸத்துப் பிறந்த பால மாமஸமெனில் முலைப்பாலுண் பாரும் பசுவினபால் குடிப்பாரும் நரமாம்ஸமும் ஹோமாம்ஸமும் தின்றா ராகல் வேண்டும ; நரமாம்ஸாதி யொழிந்தநீயும் பால்குடித்தலி லவை தின்றாயாகுவை யாதலால் லோகவிரோதமா மென்பது. தோலிற்பட்ட நெய்முதலாயினவொழிந்த [2]வோபாதி மாம்ஸத்திற்பட்ட பாலு மொழியவேண்டு மெனில், ஜீவனோடு கூடி நின்ற சரீரகதமாகிய மாம்ஸம் அசுத்தமன்று ; என்னை? உள்ளங்கைப் பட்ட நீர் பாவத்தினகைப்பட்ட நீர்போல அசுத்தமென்று கொள்ளப்படாமையினென்பது அன்றியும் ஹோமயமும், ஹோமூத்ரமும் ஹோக்ஷீரமும் சுத்த திரவ்ய மென்றே லோகத்தாராற் கைக்கொள்ளப் பட்டன. ஆதலால் மாம்ஸத்தோடு பாலை யொப்புரைத்த துலகமலைவா மெனபது. (எசு)

342 மேன்மக்க ணஞ்சொடு கள் [3]வரைந் தாராது
போன்மக்க ளாரும் புலால்வரை யாரெனிற்
றன்மெய்க்க ணின்ற தவசிமற் றெங்குள
னான்மெய்க்கொண் டுண்பவ னன்னல தென்றாள்.

இது, “ உள்ளங்கொள்ள ”...ற்று.

---

1 திருக்குறள். 257.
2 ஓபாதி - தன்மையாக, ஒப்ப. (பதிற்றுப்பத்து 44. உரை.)
3 வரைந்தார் - விலக்கினார்.

(இ - ள்) கள்ளும் நஞ்சும்போல மாம்ஸம் மேன்மக்களாற் றுறக்கப்பட்டதில்லையெனின், மேன்மக்களாவார் தபஸ்விகளன்றே; உன்னை யொழியத் துறந்து தபசு பண்ணுவாரில் மாம்ஸம் நன்றென்றுண்பா ரெங்குள ரென்றவாறு.

இனி யொழிந்த பன்மக்களு மாம்ஸமுண்பது நன்றென்றுண்ணார். என்னை? ஏகாதசி முதலான சுபதினங்களுள்ளும், பிறவற்றுள்ளும் தவிர்கின்றார் ஆதலால்.

இனி யெல்லா மாந்தரும் கள் வரைந்தாரென்று சொல்லிய தென்னை? மூவகைப் பௌத்தருள்ளும் [1]சிராவகயானத்தாராகிய நீங்களொழிய [2]மகாயான [3] மந்திரயானத்தார் யாவருங் கள்ளுண்பது நீ யறியாயோ? மற்றுக் கள்ளுண்பாரை நீ யறியாயோ? எல்லாருமொக்க மாம்ஸம் வரைந்திலரென்று மாம்ஸமுண்டியாயி னெல்லாரு மொக்கக்கள் வரைந்திலரென்று நீ கள்ளுண்ணுதவா றென்னோ, வென்பது. ஆதலால், "கள்ளொடு நஞ்சினைப்போற் கடிகிற்றில" ரென்று அறியாது சொல்லினை யென்பது. (எஅ)

343 பார்ப்பனி யோத்துநின் னோதமும் பயமெனி
னீப்பவுங் கொள்பவு நேர்து மவையவை
தூப்பெனு மில்லன வேசொல்லி நிற்குமோர்
கூர்ப்பினை நீயென்றுங் கோளிலை யென்றாள்.

இது, "ஒதின வுண்பராவது நன்றெனி"...ற்று.

(இ - ள்) பார்ப்பனி யோத்தும் நின்னோத்தும் பிரமாண மென்று யாங் கொள்ளினன்றே பார்ப்பனி யொழிந்த தூதுளை முதலாயின வொழியவு நீ கொண்ட மாம்ஸம் முதலான கொள்ளவும் வேண்டுவது. யாம் ஜைனாகமத்துச் சொன்னவாறு செய்வோமாதலினது வேண்டுமதில்லை; நீ யிவ்வாறு அஸத்துத் தாஞ் சொல்லுவதல்லது கூர்மை யுடையையாகி ஹிதங் கொள்ளுதலிலை யென்றவாறு. (எஎ)

344 [4]தூவினி னுண்புழுத் தய்ப்பனென் னுமையிற்
றீவினை சேர்ந்திலன் றின்பவ னென்னினு
மோவெனு மூன்விலை வாணிக ரென்றினர்
மேவினர் தாமவிலை யேவினை வேண்டார்.

இது, "ஜீவன் பரிணமித்தம்"...ற்று.

(இ - ள்) நாதகுத்தனார், "புழுக்குலந் தம்மால் நுகரவும் வாழவும் பட்ட வினையவுடம்" பென மாம்ஸத்துப் பிராணி ஜனிப்பது நீயே சொல்லி, அது தின்றால் அன்பில்லை: பாவமாகாதோ வென்றார்க்கு, "ஜீவன் பரிணமிக்குந் தசையுள்ளெனிலன்று; மாம்ஸத்து ஜீவஸத்பாவ மிசைந் தூனைத் தின்கெனத் தின்றிலேனுதலி" னென்பதனால் ஜீவனைக் கொன்று தின்பேனென்னு முள்ள மின்மையிற் கொலைப்பாவமில்லை யெனறியேயெனின, ஓஒ வென்னு மனுகாரணத்தால் ஜீவனைக் கொன்றுவக் தூன விற்பானுங் கொல்லுவே னெனனு முள்ள மின்றி

[1], [2], [3] மூவகை பௌத்தர். 4 தூ - தசை.

[1] அர்த்தார்ஜனம் பண்ணுகின்றேனென்னு முன்னத்தனுதலிற் கொலைப்பாவ மில னென்றவாறு. விலையே...கொலை வேண்டாரென்பது. கொலைவன் செற் றத்தாலன்றி அர்த்த வாஞ்சையாற் கொல்கின்றானாதலில், அர்த்த சிந்தையே யவற்குள்ள தென்றவாறு.

ஜீவஹத்யையால் அர்த்தந் தேடுதலிலவர்க்குப் பாபமெனில், ஜீவஹத்யை யால் மாம்ஸமுண்டலினுனக்குப் பாவமாமென்று கொள்ளென்பது. அன்றியும் [2] சார்தூலாதி குரூர ஸத்வங்களும் [3]ஆமிஷ புத்தியாற் ஹக்ஷிப்பதல்லது, ஜீவ னைக் கொல்வேனென்னு முன்னமின்மையி னுன்னை யொப்பக் கொலைப்பாவமில வென்பதுஞ் சொல்லுக. அஃதேயெனின, அர்த்த வாஞ்சையால் வழியடிப்ப மரித்தானது மாம்ஸத்தினைத் தின்றகாக முதலாயினவற்றுக்குக் கொலைப்பாவ முண்டாமாறென்னெனில், அவற்றுக்குங் கொலையுடன்பாடுண்மையிற் பாவமா மென்பது. (எஅ)

345 அடங்கிய வம்பு பறித்தன் முதலா
வுடங்குசெய் தார்வினை யொட்டல ரென்பாய்
மடங்கினர் வாழ்க வெனுமாற் றார்போற்
சடஞ்சொல்லித் தின்பதிங் கியார்கட் டயாவோ.

இது, "ஒழிந்த படை பறித்தலென"......ற்று.

(இ - ள்) சரீரத்திடத்தடங்கிய அம்பு அரிந்து வாங்குதலே, ஓடு விழுங்கின பிள்ளைமிடற்றுட் கையிட்டு ஓடு வாங்குதலே, கழலை முதலாயின சஸ்திர மிடு தலே யெனறிவை செய்வுழி யொருவன மரித்தா லவர், அவன் மரணத்துக்குக் காரணமாயினாரே யெனினும், அவர்க்குப் பாவமாகாதவாறு போலத் தின்பானுக் குப பாவமாகாதெனில், தாய்முதலாயினர், இந்த ஜீவனை ரக்ஷிக்கவேணுமென் னுங் கருத்தினற் பரிகாரம் பண்ணும் வழி [4]ப்ரமாதத்தால் அவன் மரித்தவாறு போல நீ மாம்ஸந்தின்று அந்த ஜீவனை ரக்ஷிகைப்புக, அது ப்ரமாதத்தால் மரண மடைந்ததோ? அருளினலு மனபினலுந் தாய் முதலாயினர் பரிகாரம் பண்ணிச் சாவாமற் கொள்ளுமாறுபோல நீ அருளால் மாம்ஸந் தின்று ஜீவன்களைச் சாவா மற் கொள்கின்றாயோ? இந்தச்சடவுரை சொல்லிப் புலால் தின்று என்னதயா முடிக்கின்றாய்? என்றவாறு.

கொலைக்காரணமாகை யொக்குமேயெனின், ஒவ்வாது, அந்தப் பரி காரக்கிரியைகளால் ஜீவன்கள் மீண்டும் வாழ்தலுங் கூடுமாதலின். மாம்ஸஹக்ஷ ணம் பிராணிகளுக்கு மரணத்தையே செய்யுமென்பது. அஃதேயெனில் [5]மிருத சரீரந் தின்பார்க்குப்போல மிருத சரீரஞ்சுடுவார்க்கும் பாவமாமன்றோ வெனி லாகாது. என்னை? தனக்கொரு பிரயோஜனமின்றி மிருதனுயினனமேற் காதலாலந்தச் சரீரங் காக முதலாயின பக்ஷிகளாலும், நாய் முதலாகிய மிருகங்களா

---

1 அர்த்தார்ஜனம் - பொருள் சேர்க்கை. 2 சார்த்தூலம் - புலி.
3 ஆமிஷபுத்தி - ஊன் நினைவு. 4 ப்ரமாதத்தால்.
5 மிருத சரீரம் - பிணம்.

லும், [1]சௌஜ ஹதர் முதலாகிய பாபிஷ்டர்களாலும் தின்னப்படில் அவர்க்கு ஈர மாம்ஸ [2]சிரத்தை பிறந்து, அதனால் நரவதம் பிறப்பதோவென்னும் ஹீதியாலும், அது மிருத சரீரத்துக்கு பூஜை யாதலாலும், மிருத சரீரதஹனத்தாற் கொலை பிறவாமலாலும், மிருத சரீரந் தஹியாத வழி யுலகு பழி தூற்றுதலாலும், பாவம் வருதலாலும், மிருதனுனவனுடைய புத்ராதி பந்து ஜனங்களால் [3]மந்த்ராக்நி =(மந்த்ராக்நி)ஸாஸ்கரித்துப் பின்பும் பூஜைகள் பலவும் பண்ணி, கங்காநதி முத லாயினவற்றுள் நிக்ஷேபிக்கப்படுகின்றது. அன்றியும் மெழுகாற் செய்யப்பட்ட புத்த பிரதிமையை யழித்தார் புத்தன்மேற்பக்தியால் அழித்தாராகலி னவர்க்குப் பாவமாகாதவாறுபோல இறந்தார்மேற் பக்தியாலழித்தலி லவர்க்குப் பாவமாகா தென்க. இதனைநினது மாம்ஸஹக்ஷணத்தோடு கூட்டியுரைப்பதுஞ் சடவுரையா மென்பது. சடமென்பது - நெஞ்சறி கொடுமை. (எக)

346 தின்னு மனமுடைப் பேயெய்துந தீவினை
மன்னு மிகவுடைத் தாய்வினைப் பட்டில்லா
ளென்னு முரைபெரி தேற்கு மிகழ்ச்சி
தன்னை வினைப்பட நீசொல்லி னுயால்.

இது, "பேய் பெற்ற தாய்பற்று" ......ற்று.

ஹக்ஷண நிமித்தமாகப் பேய்பற்றி யிசிக்கவும், மரண ரக்ஷநிமித்தமாக மாதா பற்றி யிசிக்கவும் பிள்ளை மரித்தவழி மாதாவுக்குப் பாவமில்லாதவாறுபோலத் தின்பார்க்குக் கொலைக் காரணமுண்டே யெனினும் பாவமில்லையெனில், நன்று சொல்லினை! மாதாவும் பேயும் பிள்ளையைப் பிடித்து இசித்தாரே யெனினும் [4]ஹக்ஷணேன்முகமாகிய பேயே கொலைக்குக் காரணமாகிக் கொலைப்பாவம் பெற்றவாறு போலத் தின்னுமனமுடைய நீயே கொலைக்குக் காரணமாகிக் கொலைப்பாவம் பெறுதி; மீனுண்மை முதலாகச் சொல்லியனவெல்லாம் கொலைக் குக் காரணமல்லவென்பது நீ சொன்னுயாதி யென்றவாறு.

மாதா பிள்ளையை ரக்ஷித்தற் பொருட்டு இசித்தனள்; நீயுமவ்வாறே முயன் முதலாயின ரக்ஷித்தற் பொருட்டுத் தின்கின்றுயல்லை; மாதா பிள்ளையை இழுத்த வழி பிள்ளை பிழைக்கவுமடுக்கும்; நீ தினபதனுல் ஜீவன்களுக்குக் கொலையே யாமன்றே? ஆதலால் மாம்ஸஹக்ஷணமே கொலைக்குக் காரணம்; ஏனைய கொலைக்குக் காரணமன்றென்பது.

அஃதேயெனில், தின்னுமனமுடையார்க்குப்பாவமானவோபாதி, தண்ணீர் குடிக்கு மனமுடையராகித் தண்ணீர்ப் பந்தரிற் றண்ணீர் குடித்தார்க்கே புண் ணியமாவதெனில், பந்தரிற் றண்ணீர் குடிப்பான், தண்ணீர் வைத்தானை யிந்த சீராங்கானத்துத் தண்ணீர் வைத்தான் புணணியவானென்று வாழ்த்தித் தண் ணீர் வைத்தற்குடனபட்டுக் குடிப்பன். அவ்வாறே மாம்ஸந்தின்பானுங் கொன்று

1 சௌஜ ஹதர் - பௌத்தர். 2 சிரத்தை - பக்தி.
3 மந்தராக்கினி - பூஜைக்காக எடுக்கும் தீ.
4 ஹக்ஷணேன் முகம் - தின்ன விருப்பம்.

கொணர்ந்தானை யிக்கறியறுங் காலத்து மாம்ஸங் கொடுவந்தானென்று உவகை-செய்து கொலைக்குடன்பட்டுத் தின்னுமாதலி னுடம்பாட்டாலிருவர்க்கும் நல் வினையுந் தீவினையுமா மென்பது.

மாம்ஸந் தின்னினு மெங்களுக்குக் கொலையி லுடன்பாடில்லை யெனில், உங்களை யொழிய வேறு மாம்ஸந்தின்பார் யாவர்க்குங் கொலை யுடன்பாடாம். இனி நீங்கள் ஜீவமரணத்தை யொழிய ஸம்பவியாத மாம்ஸத்தைத் தின்னு மெமக்கு ஜீவமரணத் துடனபாடில்லை யென்று சொல்லுவது என்போலுமோ வெனில், காமவுள்ளத்தா லல்லது சம்பவியாத வநிதாஜவனாபுருஷணாதிகள் செய்தேனே யெனினு மெனக்குக் காமவுள்ளமில்லை யென்றானொருவன் சொல்லு மதேபோலு மென்பது. கொலையால்வரு மூனைகொண் டுண்ணும் புத்தன் கொலையுடனபா டின்றென்று கூறல், கலையல்குல் கட்டிக்கிடந்தேனே யாயினுங் காமமோ வெட்டுணையு மின்றெனக் கெனறற்று. (௮௦)

347 அறஞ்சொல்லக் கொள்ளுநு மறமென் றறிந்தாங்
கறஞ்சொல்லி னார்க்கற மாமென் றறியாய்
புறஞ்சொல்லி தன்று புலால்குற்ற மென்று
துறந்தொழிந் தாற்கொலை துன்னினர் யாரோ.

போனகாதைகளா லவன் மாம்ஸம் வேண்டிச்சொன்ன துஸ்தர்க்கங்களைக்கி இதனா லவற் கறங் கூறுகின்றார்.

(இ - ள்) பிறர்க்குத் தர்மோபதேசம் பண்ணினார்கரும், தர்மமுண்டென்று சொல்லி, நீயு [1]மங்குலிமான முதலாயினார்க்குத் தர்மோபதேசம் பண்ணிக் கொலை முதலாயின வொழிக்கின்றாய்; நீயு மாம்ஸமுண்ணுது பிறர்க்கு முண்ணலாகா தென்றுஞ் சொல்ல லோகத்துக் கொலை வரைவதனு லிதுசெய்தற்கண்வருங்குற்ற முண்டோ? தின்னப்படாக் குதிரைமுதலாயின கொலையினீங்கின வில்லையோ? மாம்ஸந் துறந்ததனு லுனக்குவரும் புறஞ்சொல் லுளவோ? இது வொழிய நின் காரியம் நடவாதோ? இதனை யொழி; இது வொழியாயாயி னீ கொலைவிலக்கின துஉம் பொய்யாமென்பது.

அஃதேல் நீர் தீனொழிந்ததற்காகக் கொலையொழிந்த தின்மையிற் றின்ற லமையாதோ வெனில், நீ கள்ளுண்டுறக்கவுங் கள்ளாக்குத லொழிந்ததோ? நீ கொலையொழியவுங் கொலை யொழிந்ததோ? ஒழிந்ததில்லையாகில் நீ யவை செய் யாதவா றெனனோ வென்பது. (௮௧)

348 அறந்தலை நின்றாங் கருளொடு கூடித்
துறந்தனள் யானென்னுஞ் சொல்லு முடையாய்
மறங்கொண்டி துண்டென்னை மன்னுயிர்க் காமே
சிறந்ததுண் டோவிது சிந்தித்துக் காணாய்.

ஜீவன்களுடன் மறங்கொண்டு மாம்ஸமுண்டு நீ புருஷார்த்தங்களில் யாது பெறுகின்றனை? யாங்களே ஜீவன்களுக்குச் சிறந்த பந்துக்களோ? நீயு

1 அங்குலிமான்-கள்வனுயிருந்து தரும்மகேட்டு நல்லொழுக்கம் பூண்டான்.

[1]மைத்திரீ பாவிக்கின்றா யன்றோ ? [2]தீவகமாக வளர்க்கப் பட்டவை செத்தாலு மவற்றின் மாம்ஸமுண்பா ருண்டோ ? நீ நின்மித்திர மாம்ஸந் தின்பது தகுவதோ ? நீ தாதுவினைத் தொழுவது புத்ததாது வென்றன்றே ? நீ தின்கின்ற மாம்ஸம் போதிசத்வர் மாம்ஸமல்லவென்று யாதினாற் பெற்றாய் ? முயன் முதலாயினவாகியப் [3]பாரமிதை [4]பூரிக்கும் [5]அநாகத போதிசத்வர் பலரன்றோ ? அதிபகையுடையார் பகையாளன் மரித்தா லவனது மாம்ஸம் பச்சையே தின்பதறியாயோ ? ஒரு ஜீவனுடைய மாம்ஸந்தினபவ னதற்குப் பகையன்றோ ? இவையெல்லாஞ் சிந்தித்துக் கண்டுகொள் ளென்றவாறு. (அஉ)

349 பேயொப்ப நின்று பிணங்கிக்கண் டார்க்கெனு
மாயத்தி னானுண்ண மன்னு மருமையி
னாயொப்பச் சீறி நறுநுத லாளொடு
காயக் கிலேசத்திற் கட்டுரைக் கின்றான்.

இது, மொக்கலனது உள்ள நிகழ்ச்சி கூறும்.

கண்டார்க்குப் பேயுநாயு மொப்பச்சீறிப் பிணங்கி, மாயாபிரகாரத்தாற்றான் சொல்லும் வசனங்களால் மாம்ஸம் ஹக்ஷிக்கலா மெனல் தேற்ற மாட்டாமையிற் காயக்கிலேசத்திற்குக் குற்றங் கூறலுற்றா னென்றவாறு. (அங)

வேறு

350 வெயிறெறல் வுணங்கியும் வெள்ளிடைந் நனைந்துமுன்
பயிறலிற் பட்டினிகள் விட்டுமின்ன கட்டமாய்த்
துயிலுறந் திராப்பகற் றுன்பவெங் கடலினார்க்
கயிறெறுந் றெடுங்கணா யாவதில்லை யல்லதும். (அச)

351 காயம்வாட்டி யுய்த்தலிற் கண்டநன்மை யுண்டெனிற்
தீயினாற் சுடுதலுந் தெற்றியேறி வீழ்தலு
நோயினாற் [7]றிரங்கலுந் நோன்மையென்ன லாம்பிற
நீயனா யிதற்கினி [8]நேமியென்று சொல்லென.

இவை, "காயந்தன்னை வருத்தல் தவமென்பா" யெனவும், "வெயிலு ணிற்ற" லெனவும், "துன்பம் வேண்டி" லெனவும் (வரும்) இம்மூன்று காதைகளையும் [9]அநுகரித்தவாறு. (அரு)

---

1 மைத்திரீ பாவித்தல் - சிநேகம் காட்டல்.
2 தீவகம் - பார்வைக் குருவி, அல்லது, விலங்கு.
3 பாரமிதை - 354 - செய்யுள் உரையில் காண்க.
4 பூரிக்கும் - நிறைக்கும்.
5 அநாகத போதிசத்வர் - எதிர்கால போதிசத்துவர்.
6 இரங்கல் - இரைதல் -
7 நேமி - நியமத்தையுடைய தவம் ; அல்லது, தரும சக்கரம்.
8 அநுகரித்தல் - ஒப்ப நிற்றல்.

352 புண்ணினைத் தடிதலும் போழுவாற்றி நிற்றலுங்
கண்ணினைக் கழிகள்ளான் மிண்டிக்கொண்டு நீட்டலும்
விண்ணுயர் நெடுவரைவ் வீற்றுவீற்று வீழ்தலும்
மண்ணலார்தஞ் செய்கையு மாவதில்லை யல்லதும். (அகூ)

353 தூக்கடம்மை யாக்கலே தொல்லைநல் லறம்மெனின்
ஞாக்களைப் பறித்தலுங் கான்றுவீழ்ந்து பொன்றலுங்
தீக்கள் பாய்ந்து சாதலுந் தீயசெங் கழுவ்வின்மேன்
[1]மேக்கினைக்கொண் டேறலு மேன்மையென்ன லாம்பிற.

இவை யவற்றிற்குப் பரிகாரம்.

இவற்றினுற் போந்த பொருள் :—தாபசாதிகளைப் போல பஞ்சாக்கினி மத்தியத்துணின்றும், ஒரு கால்மடித்து ஒரு காலுணின்று பாரமாகிய சிலைகளை வகித்தும், நீருண் முழுகிச் [2]சுவாஸ நிரோதம் பண்ணியுமிவ்வாறு காயந்தன்னை வருத்தலே தபசென்று வருத்துகின்றீ ரல்லம் ; எம்மை நீ யிவ்வாறு சொல்லிய துன் பேதைமையாம். யாங்கள் கொலை முதலாகிய [3]பாபநிவ்ருத்த்யர்த்தமாக சக்திக்குத் தக்கவாறு அனசனுதிகள் செய்து [4]விஷயாநுஹவநந் துறந்தனம். நின்னைப் போல யாஙகள் பலகாலுண்ணவுந் தினனவுங் குளிக்கவுந் தாம்பூல சேவை முதலாயின பண்ணவும் புகுவோமாகில் [5]ஆர்ஜன ரக்ஷணுதி வியாபாரங்களாற் கொலை முதலாயின பாவங்களும் ஞானத்யான விக்னங்களுமாதலின, [6]“ ஶக்திதஸ்த்யாகதபஸீ ” என்பதெம்மோத்தாதலில், சக்தியை அதிக்கிரமித்து [7]அநசனுதிகள் செய்வதுயில்லை ; வெயினிலை முதலாயினவும் வநசராய் நின்று சகல வியாபாரங்களுந் துறந்து ஒருவழி நிற்றலிருத்தல் செய்து ஞான தியானங்கள் பயில்வுழி வெயிலும் மழையுங் காற்றும் முதலாயின வந்தாலவற்றைச் சக்திக்குத் தக்கவாறு பொறுத்ததாம். என்னை ?

> [8]“ உற்றநோய் நோன்ற லுயிர்க்குறுகண் செய்யாமை,
> யற்றே தவத்திற் குரு ”

என்ப தெம்மோத்தாதலின்.

தாமே வந்தன பொறுத்தலல்லது வெயின் முதலாயினவற்று வருந்துதலே தவமென்ற சொன்னோமோ ? இல்வாழ்க்கைக்கணின்றரு மில்வாழ்க்கைக் காரியங்களு ளொன்றுசெய்வுழி யொழிந்த காரியங்கள் துறந்து நிருவிகி முதலாயின

---

1 மேக்கு - உயர்ச்சி. 2 சுவாஸ நிரோதம் - சுவாஸ அடக்குதல்.

3 பாபம் ஒழிக்கும்படி.

4 விஷயாநுஹவநம் - விஷய நுகர்ச்சி. 5 ஆக்கல் காத்தல்.

6 சக்திக்குத்தக்க கொடையும் தபசும்.

7 அநசனுதிகள் - உண்ணுவிரதம் முதலியன.

8 திருக்குறள் 261 தவம்.

செய்ய, அவ்வழி வந்தன வெயின் முதலாயினவுஞ் சக்திக்குத்தக்கவாறு பொறுப் பதற்காகக் காயம் வருந்திஞராவரோ? நீ சொல்லியவிக் குற்றங்களெல்லாம் ஆத்ம ஹத்யை பண்ணுதலே புத்தத்வ நிமித்தமென்று மகாவேதஞ நிமித்தமாகிய ஆத்மஹத்யைகள் பண்ணுகின்ற நினக்கேயா மெனறு சொன்னவாறு. (அஎ)

354 தானஞ்சீல மும்பொறை தக்கதாப வீரியம்
மூனமில் தியானமே யுணர்ச்சியோ டுபாயமும்
மானமில் லருளினேவ் வைத்தலேவ லிம்மையுஞ்
ஞானமீரைம் பாரமிதை நாடுங்கா லிவைகளும்.

இது, சுகதன் உடம்பு நோவு, முறுப்பு நோவும், பொரு ளுேவும் பூரிக் கின்ற பாரமிதை பத்துங் கூறும்.

1" சென்றிரந்தார்க் கீந்தனை பொருளுடம் புறுப்புக்க
டென்றினங் பிறக்கன்ன ஞயினன் மாமேருக்
குன்றியின் றுணையாகக் கொடுத்திட்டா னல்லனோ "

2" இன்பஞ்சால் பெரும்பார மீரைந்து முடனிறைத்து
நன்கென நிலைபெற்ற நாதன் "

என்பவற்ருற் பாரமிதையாமாறறிக.

தான பாரமிதை - தான நிறைப்பது; அது, "குன்றியின் றுணையாகக் கொடுத்திட்டானல்லனோ" என்பதஞற் பெறப்படும்.

சீலபாரமிதை - சீலநிறைத்தல்; அது 3விநயபிடகத்துச் சொன்னவாறு செய்தல்; அது, "எண்ணிகந்த தானமுஞ் சீலமுமிகையாக்கி" யென் பதஞற் பெறப்படும்.

க்ஷமாபாரமிதை - க்ஷமை பூரித்தல்; அது, "இன்ஞர்க்கு மினியஞ" யென்பதஞற் பெறப்படும்.

வீரியபாரமிதை - வீரிய நிறைத்தல்; அது, "விளைவாயபோதியை யுறுமள வும் வினைமடியான், றளர்வின்றி யோடிய தாளினனல்லனோ" என்பதஞற் பெறப்படும்; பள்ளி வலங் கோடன் முதலாயின செல்வுழிச் சோம்பாமையுமாம்.

தியானபாரமிதை—தியான நிறைத்தல்.
சீலசமாதி—பிரக்ஞை யழியாமற் காப்பது; அது,

4" நலங்கிள ரொழுக்கந்தா னண்ணிய காலத்துக்
கலங்குதற்குத் தக்கன கண்டன வுளவெனினுங்
கலங்காது நிற்குந்தன் றுணிவுடைமை காணுங்கா
னிலம்பூனே யாயொழியு நிறையினு னல்லனோ."

என்பதஞற் பெறப்படும்.

---

1 குண்டலகேசி. 2 குண்டலகேசி.
3 விநய பிடகம் - ஒரு பௌத்தநூல். 4 குண்டலகேசி.

உணர்ச்சி; பிரக்ஞா பாரமிதை - அது மார்க்க ஞானம் ; அது, "எவ்வந்திரறிவா செய்தினனல்லனோ" என்பதனாற் பெறப்படும்.

உபாயமாவது - மோக்ஷோபாயமாகிய மார்க்க பூரணை ; அது, "பிறப்புக்கே டெடுத்துரைத்த பெருவழியானல்லனோ" என்பதனாற் பெறப்படும்.

தயாபாரமிதை - அருள் நிறைத்தல் ; அது, "மறைபோகப் பொழிகின்ற மாண்புசாலருளினு" லெனபதனாற் பெறப்படும்.

பலபாரமிதை - பல நிறைத்தல் ; அது, "பற்றுய வலி நிறைத்த பழியிலானல்லனோ" எனபதனாற் பெறப்படும்.

ஞானபாரமிதை - ஞானநிறைத்தல்; அது, 1அபிதர்மபிடகமோதியுணர்தல் அதுவும், "அறிவா செய்தினு" னென்பதனாற் பெறப்படும். இவை யெல்லா மறிந்துகொள்க. (௮௮)

355 விருக்சமூலி யாகலும் வெள்ளிடை யுறைதலும்
பிருத்தனிற்ற லன்றியு மிட்டகூறை யெய்தலும்
மருக்கையின் மயானத்துட் சேக்கையும் மனைகளை
2வருச்சியார் புகுதலும் மற்றவற்றொ டுண்டலும். (௮௯)

356 அத்திட் டாடை கோடலும் மமையுமென்ன நீங்கலும்
பெற்றதன்னிற் சேக்கையும் பேர்த்துண்ணு தொழிதலுங்
குற்றமென்னப் பிச்சையுங் குறிததுழிப் புகாதுதான்
3றுற்றியுய்த்த றன்னொடு துதாங்கென்றுத்தர் சொன்னவே.

இவை, 4துதாங்க மாமாறு சொல்லின. இவையெல்லா மறிந்துகொள்க. மருக்கை - மருவுதல். வருச்சியார் புகுதல் - எல்லார் மனைகளிலும் ஹிக்ஷை புகுதல். மற்றவற்றோடுண்டல் - கப்பிய மாம்சந் தின்னல். அத்திட்டு - துவர் தோய்த்து. அமையுமென்ன நீங்கல் - வேண்டாவென்று விலக்கினார் பின்னையிடுவித்துக் கொள்ளாமை. பெற்றதனிற் சேக்கை - 5அநியதவாஸம். பெயர்த்துண்ணு தொழிதல் - அகால போஜனம். துற்றியுய்த்தல் - ஒரு பிடியுமிரண்டு பிடியுங் குறையவுண்டல். இவையெல்லாமாராய்ந் தறிந்துகொள்க. (௯௦)

357 6பாரமீ துதாங்கொடு பற்பல கிலேசமுந்
நேருமனையி லுண்மையா னீரும்வேண்டி னீரெனக்
கூரிமம் வெயில்பசி கூடலங் கூடினுற்
சேர்தலில்லை நல்லறஞ் சிந்தையென்று செப்பலும்.

இது, நீலகேசியாரு மொக்கலனுஞ் சொல்லியதோர் வாய்பாடுணர்த்தும்.

---

1 அபிதர்மபிடகம் - ஒரு பௌத்த நூல். 2 வருச்சியார் - நீக்கார்.

3 துற்றி உய்த்தல் - உணவு நெருக்கிச் செலுத்தல்.

4 துதாங்கம் - தூய ஒழுக்கம் ; பௌத்த துறவிக்கு உரியது.

5 அநியதவாஸம் - நிச்சயமில்லாத வாஸம்.

6 பாரமீதுதாங்கு - பாரமிதை, துதாங்கம்.

பற்பல கிலேசமாவது - இக் காதைகளிற் சொல்லியன ; அன்றியும், போதி விருக்ஷத்து காற்றிசையும் எவ்வேழுநாள் போதி விருக்ஷம் பார்த்து நின்று உபவஸித்துப் பின் [1]விசாகை யெனபாள் பொற்கலத்திற் சோறிடப் புத்தனுண்டானென்பது முண்டேயாதலால், எம்மைக் காயக்லேசம் சொல்லித் தூஷிக்கின்ற உனக்கு மிந்தக் காயக்லேசங்களுண்டாயின வென்பது. அவை தலை சிரைத்தல், புருவஞ் சிரைத்தல் முதலாயினவுமாம். (௧௧)

358 அருந்தடிக ளீரவும் மறஞ்செய்வாளிற் போழவும்
வருந்துவான துள்ளநீ மாட்சி [2]நன்று மென்றியா
விருந்துநின்று நன்னெறிக் கிடைப்படாத சிந்தையாற்
பெருந்தவங்கள் செய்ந்நரைப் பேசுவாயோர் பேதையே.

இது, போன காதையால் அபாரர்த்தத்துக்குப் பரிகாரம். (௧௨)

359 புத்த ராகு மாண்பினுர் போதிசத்து வர்கட்காம்
பத்து மாய பாரமீதை பாரவிட்ட மென்றனுஞ்
சித்தராகு மாண்பினுற் சீலமும வதங்களும்
மெத்துணையும் மாயிரம்மா மென்றுமியாமு [3]மென்றனள்.

பாரவிட்டம் - அதாங்கம். (௧௩)

360 [4]உடம்பினுள்ள பல்லுயிர் சாவவூனுண் மானுக்குத்
தடங்கொண்மா வரைமிசைத் தன்னையீத னன்மையேற்
படம்புனைந்த வர்கடாம் பலருமுண்ணு நீரினுள்
விடம்பெய்தார்க்கு நன்றுகொல் வியாதியாளன் றீர்கென.

இது, புத்தனது ஞான பிரவிருத்தி அறிவிக்கும்.

(இ - ள்) தனனுடம்பினுள்ள பல பிராணிகளு மரிக்கப் பசியால் வருந்திய புலியை ரக்ஷிப்பேனென்று மலையேறி வீழ்ந்து மரித்தான் புலிக்குடம்பு கொடுத்த போதிவானவன் ; பல்லுயிர்களின் மரண நோக்காது புலியது பசிவருத்தந் தீர்ப்பது நன்மையாயில், ஸம்வத்தார் பலரும் தண்ணீருண்பதோர் பொய்கையிலொரு [5]மஹாஸ்தவிரர் குட்டநோயால் வருந்துவார் வருத்தந் தீர்ப்பலென்று ஒழிந்த சங்கத்தார் மரணநோக்காது ஒரு உபாஸகன் விஷவிசேஷமாகிக் குட்டநோயுடையார்க்குப் பொறுப்பதொரு மருந்தினைக் கரைத்தான் ; குடித்த சங்கத்தார் பலரு மரித்தார் ; ஸ்தவிரர் பிழைத்தார்; இவவழி யவனுக்கு நனமையுண்டாமென்பது. (௧௪)

---

1 விசாகை - புத்த பக்தியுள்ள ஒரு பெண். 2 நன்று - பெரிதும்.
3 'என்றனர்' என்றும் பாடபேதம்.
4 வியாக்ரீ ஜாதகம்.
5 மஹாஸ்தவிரர் - பெரிய பௌத்த பிக்ஷு.

361 அல்லவர்கள் சாதலை யறிந்தனன் அவனெனில்
நல்லதில்லை நஞ்சினு னென்றுநாட்டு வாயெனி
னெல்லையில்ல பல்லுயிர் தன்கணுள்ள வெஞ்சலுங்
கொல்லவந்த வூன்களுங் குற்றமென்ற வாறுகொல்.

இதுவுமது.

சங்கத்தார் சாவதறிந்து, நஞ்சுகரைத்தலிற் பாபமெனில், தன்னுடம்பிற் பிராணி மரிப்பதூஉம், மாம்ஸத்துப் பிராணி மரிப்பதூஉ மறிந்து, உடம்பு கொடுத்தலாலு மூனுண்டலாலும் பாவமாமென்பது. (கூ௫)

வேறு

362 நீட்சி திரிவா மயிருகிர் காட்டினை
மாட்சியில் லாமயிர் மன்னுயி ருள்வழித்
தாட்க ணிமிருந் தலைநிமி ராவெழல்
காட்சி மரத்திற்குக் காறலை யெங்கும்.

இது, "மற்ற மாமரங்களு "........ற்று.

இருவகை மரங்களு முயிருடைய; [1]தத்ஸவத்து நீருமெருவு முதலாயின பெற்றுத் திருப்தியோடு வளர்தலால்; இறைச்சியுஞ் சோறும் பெற்றுத் திருப்தியோடு வளர்ந்த சாக்கியனைப் போலவென்று நாதகுப்தனர் சொல்லுதற்கணிந்த ஹேதுவினுக்கு [2]அஸித்த விருத்தமென்னுந் தோஷமில்லாமையில் [3]வியபிசார தூஷணரு சொல்லுதும்; யாங்ஙனமெனில், [4]கொடிப்புற்றும், மயிரும், உகிரு முயிரில் பொருளாகியும் வளர்தலினிந்த ஹேது வியபிசாரியென்று சொல்லுவா யெனில், அவ்வாறு சொல்லுவதுன பேதைமையாம்; நீ காட்டிய விவை துய்த்து வளர்கின்றன வன்மையினென்பது.

என்னையெனில், புற்றுவது கறையான் முதலாகிய ஜீவன்கள் கீழின் மண் மேலேயேறட வோங்குவது; மயிரு முகிரும் ஜீவசரீரத்தி னீங்கினல் வளராவா தலில் ஜீவசரீரத்து கின்ற வழியும் ஜீவஸ்பர்சமுடைய அடியில் வளர்வதல்லது மேலும் சுற்றும் வளரா; மேல் வளராமைநரைத்தமயிருக்குக் கறுப்பிடுவாருழையு முகிருக் [5]கைவண மிடுவாருழையுங் காண்க. ஆதலாற் றுய்த்து வளர்த லிலவென் பது. மரங்கள் மனுஷ்யர் வளருமாறு போல வெவ்வழியுந் தக்கவாறு வளரும். அவற்றின் துய்ப்பும், திருப்தியும் பிரசித்தமாமாறுங் காண்க.

இனி, அசேதனந் துய்த்துத் திருப்தமாய் வளர்ந்தால் வருங்குற்ற மென் னென்பாராயில், அசேதனத்துக்குத் துய்ப்புந் திருப்தியும் வளர்ச்சியுமாமாயில்,

---

1 தத்ஸவத்து-அதே ஜீவகாலத்து. 2 அஸித்த விருத்தம்-தருக்க குற்றம்.
3 வியபிசார தூஷணம் - தருக்க குற்றம்.
4 கொடிப்புற்று - கொடிபோல் வளரும் கறையான்புற்று.
5 ஐவணம் - மருதான்றி.

சேதனு சேதன வியவஸ்தை கெடும். ஆதலாலிந்த ஹேதுவினுக்கு வியபிசார பிரசங்கமுமில்லாமையில், அகளங்கமாகிய இந்த ஹேதுவினால், மரங்களுக் குயிருண்மை முடியுமென்பது.

இருவகைமா மென்றது - புறக் [1]காழ்ப்புடைய புன்மரங்களையும், அகக் காழ்ப்புடைய நன்மரங்களையும். என்னை? [2]"இருமரப் பெயரு மம்மொடு சிவணு" மென்றாராகலின். (கூகூ)

363 மரங்கள் வளரு மெனமன்னுங் கூம்பி
விரிந்த விலையின் வேற்றுமை சொன்னாய்
பொருந்து மிவையு மல்லவு மன்றே
லொருங்கிவ் வுலகத் துயிர்களு மென்றாள்.

இது, "உறங்குதலான்"..........ற்று.

"மரங்களுயிருடைய உறங்குதலான், [3]சாக்கிய மேஷாதிவத்" என்றதற் கண் புளிமுதலாயின இலை குவித்தலல்லது தூங்குகின்றனவல்ல; அவை உறங் கிலும் ஆலுமகிழு முதலாயின வுறங்காமையி லவையுயிரிலவாகாவோவெனில்,உயி ருண்டாக நின்றாற் கருதப்பட்ட மனுஷ்யரும், விலங்கும் உறங்குவழி இமை குவித் துறங்குவனவு மிமைகுவியா துறங்குவனவுமாம். மயின் முதலாயினவு மக்க ளுள் ளொருசாராரும் விழித்துறங்குவதுபோல ஆலுமகிழு முதலாயினவு மிலை குவியாதுறங்குகின்றனவாம். புளி முதலாயினவு மிலை குவித்தலல்ல துறங்கின வல்லவெனில், பசு முதலாயினவும் ராத்திரிகளிலுறங்குகினறனவல்ல; கண்ணி மை பொருந்துகின்றன வெனவு மமையும். மயக்கமுண்மையி லுறங்கின வெனில், மயங்கினவை யென்பது யாதினுணர்ந்தனை? ஒருகால் நிர்வியாபாரங் களாகி, ஒருகால் [4]வியாபரித்தலி லறிந்தேனெனில், உறங்காது மவ்வாறு செய்யலாம். இனி, யாது சொல்லினு மிக் கடாவரும்.

இனி, இராத்திரிகளிற் பசு முதலாயின உறங்குமென்பதற்கு லோகமே சான்றெனில், இராத்திரியிற் புளி முதலாயின வுறங்குவதற்கும் லோகமே சான்று. புளி முதலாயினவற் றுறக்க முலகத்துக் கேட்டுக்கொள்ளென்பது. சேதனத்தல்லது சம்பவியாத உறக்கத்தைப் புளி முதலாயினவற்றுக் காண்டலி னவை சேதனங்க ளாமாறுபோல, ஒழிந்த மரங்களு மவற்றோ டொத்தலிற் சேதனமாமென்பது. முன்னுரைத்த ஹேதுவால் மரங்களுக்குச் சேதனத் துவம் ஸித்திக்கவைத்து, இந்த ஹேது கூறவேண்டுமோ வெனின், ஒன்றைப் பல ஹேதுக்களால் அறிவது குற்றமல்ல; "வ்ருக்ஷிரஷ்ரி ஜெவொஹதி விசேஷாஸ வாயு ஸம்வாரவிசேஷாஸ நதிவ்ருவாஹவிசே ஷாஸ" யெனப் பல ஹேதுவுண்மை குற்றமாகாதவாறுபோல.

---

1 காழ்ப்ப - வயிரம். 2?

3 சாக்கியமேஷாதிவது.

4 வியாபரித்தல்.

அன்றியும் மொக்கலன் சொன்ன குற்ற நீக்குதற்கு இச்சொல்லப்பட்டன வெனவு மமையும். இது, மேல்வருமவையிற்றுக்கு மொக்கும். வளர்தல்-உறங்குதல். (கஎ)

364 வயாத்திரு வாக்கி வளர்பூ சணிக்குத்
தயாச்செய்கை தீதென்னும் தத்துவங் கண்டா
யுயாப்பிழைத தாய்மெழு கூடுெடு பட்ட
வயாவதற் கீண்டுப் பயத்தலி லன்றே.

இது, "கட்டுச்சோறவாவுறு"...ற்று.

மாமுயிருடைய வேட்கை யுடைமையால், "வஶாநுஷ்டாவிக" என்றற்கண் வட்டாகிய மெழுகு அகனியைச் சேர்ந்தால் இளகிப் பெருத்ததெனினும், அவாவிற்றாகாதவாறுபோல பாக லெச்சிலாலும், அவரை கழுநீராலும், சுரை பாற்சோற்றாலு மெருமுதலானவற்றாலும் வர்த்தித்தனவேனும், அவாவின வாகாமையி னிந்த ஹேது அஸித்தமெனில், மெழுகுவட்டு அக்கினி ஸந்நிதானத்துப் பெருத்ததே யெனினு முனபுள்ளதிற சிறிது குறைவதல்லது வர்த்தித்தலின்று; மரம் அவவாறன்றி வாத்திப்பது காண்டுமாதலிற் பிழைக்க வுசாவினும். நீருங்காலத்து வாடி நின்ற மரம் மழைபெற்றுத் திருப்தமாவதறியாயோ? பட்ட மரத்தினும் படாது வாடிநின்ற மரத்தினும் மழைபெய்த வழி யொக்குமோ? ஜலமுதலாயின யதாகாலம் பெற்றன ஸுகுமார மாவதூஉங் காலங்களிற் பெரு தன நறுங்கி வளர்வதூஉம், நீருங் காற்று முதலாயின வொருகாலும் பெறுவிடிற் சிறிது நாளிற்பட்டுப் போவதூஉம் மனுஷ்யரைப்போலக் காண்டலி லவற்றுக்கு அவா வுண்மையில் அவாவுதலென்னும் ஹேது சித்தமேயாதலின் [1]உசாப் பிழைத்தா யென்பது.

உயா - உசா; விகாரம். வயா - வேட்கை; வருத்தம்; என்னை? [2]"வயாவே வேட்கை வருத்தமாகும்" எனறாராகலின.

இனி, வேட்கை அசேதனத்தில் சம்பவியாமையில் [3]அஸித்தவிருத்த நைகாந்திக தோஷமின்மையில் [4]ஸமகமேயா மெனபது. வேட்கை அசேதனத்தில் சம்பவிக்கில் சேதனுசேதன வியவஸ்தை கெடும். அஃதேயெனின் அக்கினி யிந்தன முதலாயின பெற்று வளர்தலில் திருப்தியும், வளர்ச்சியும், வேட்கையு முடைத்தாமோவெனி னுடைத்தாகாது. என்னை? இந்தனுதி காரணமுள்ளதுணையும் அகனியாகிய கார்யம்பெருகுவதல்லது அவாவி அநுபவித்துத் திருப்தமாய் வளர்கின்ற தன்மையினென்பது. இனி, மரமும் ஜலாதிகாரணமுள்ளதுணையும் வளாதலின்றி யிளம்பருவத்தே வளர்ந்து பினபு ஜல முதலாயின சம்பன்னமாகப் பெறினும் வளர்தலின்றி [5]அவசானகாலத்துப் படுதலும், ஜல முதலாயின அளவுக்கு மேற்படப் பெறிற் சில ரோகங்களாற் பீடிதங்களா

1 உசா - வினு; கேள்வி. 2 தொல்காப்பியம் - உரி.

3 அசித்தம், விருத்தம், அநைகாந்திகம் - மூவகை தருக்க குற்றம்.

4 கமகம் - முடிபு. 5 அவசானகாலம் - கடைக்காலம்.

கிப்படுதலும் இளம்பருவத்து சுகுமார சரீரத்தவாதலும், முது பருவத்து [1] ரூக்ஷகர்க்க சசரீரத்தவாதலும், வெட்டுதன் முதலாயின வொழியவும் ஜல முத லான வுண்டாகவுஞ் சில மரங்கள் சாதலும், மக்களைப்போலக் காணப்படுகின்றது. அக்கினி யவ்வாறன்றி [2] இந்தனுதி பெறிற் கல்ப காலத்தளவும் வர்த்தித்தே நிற் கும். ஜல முதலாயின பெறினும் அவசான காலத்துப்படுதல் தினை முதலாயின வற்றிற் கண்டு கொள்க. ஆதலின், மரங்கள் காரணகாரிய வகையாலன்றி யவாவித்து வளர்கின்றன வென்பது. (கூஅ)

365 யாதினு மாழ்குமம் மாழ்கியு மென்றுழி
நீதின்னுந் தோலை நெருப்பொடு கூட்டத்தி
ஞெதினை தேறுற நீர்க்குரைத் தாய்மற்றுஞ்
சேதனை யில்லாய் திரிவென்னை வண்ணம்.

இது, "மெய்தீண்ட விலை"...ற்று.

மரமு முயிருடைய; [3] மாழ்கி, சுண்டில் முதலாயின மாழ்குதலால்: அட்டை முதலாயினபோல எனறற்கண், நின்றுற்றின்னப்படுந்தோல் நெருப்பொடுகூடிச் சுருளுமதனையு நின் ஹேதுவும்போலக் கலங்கிய நீரிற் கலக்கந் தேற்றும் பால்தேய்க்கத் தெளிவதனையுங் காட்டினு யறிவிலாதா யாகையால், தீண்டினுங் கற்கொண்டெறியினு மாழ்கி முதலாயின மாழ்குவதூஉம், முன்னின்ற மலர்ச்சி யொழிவதூஉம், சிறிது பொழுது கழிந்தான் முன்புபோல்வதூஉங் காண்கின்ற வன்றோ? தோல் நெருப்பொடு கூட்டத்துச் சுருள்வதல்லது மாழ்குகின்றதோ? மாழ்கில் யாதினுலு மட்டை முதலாயினபோல மாழ்கவேண்டுமன்றோ? கலக்க மும் தேற்றும் பாலொடு கூடிய வழியன்றி யாதினுந் தெளியுமோ? ஆதலால் தோல் முதலாயின மாழ்குகின்றன வனமையி லிந்த ஹேதுவினுக்குத் திரிவெவ் வண்ணமென்பது இனனுந் தீண்டமாழ்கி முதலாயினவும், அட்டை முதலா யினவும் மாழ்கு நீங்கினுற் காரணமின்றி முனபுபோலே யாம். தோல் வலிய நிமிர்க்குமளவுஞ் சுருண்டே கிடக்குமாதலால் அது மாழ்குகினற தன்றென்பது. சேதனையிலலா யெனபது - அறிவிலா யென்றவாறு. (கூகூ)

366 அரும்பு மலரு மரும்பிணி தீர்வு
மொருங்குதங் காரணத் தாக்க முணர்த்து
மரங்களு மன்னுயி ரெய்தின வென்ன
விரும்பொடு காந்த மியைவி றிரிவே.

இது, "தீயுற்றூற் கொடியரும்பு"...ற்று.

மரம் உயிருடைய; பிணிப்பட்டுச் சுடுதன் முதலாய பரிகாரங்களாற் பிணி தீர்ந்தரும்புதலால்: சுடுதன் முதலாயினவற்றூற் பிணிதீர்ந்து பருக்கும் பசு முதலா

1 ரூக்ஷ, கர்கசம் - சொற சொறப்பு, கடினம்.
2 இந்தனுதி - விறகு முதலியவை. 3 மாழ்கி - தொட்டால் சுருங்கி.

யினபோல. இன்னும் மரங்கள் உயிருடைய: சிறைப்பட்டுச்சிறையினீங்கி மலர்த லால் : சிறைப்பட்டுச் சிறையினீங்கி முகமலர்ந்த [1]மனுஷ்யவது. மரம் உயிரு டைய : பிணிப்பட்டுப் பிணிதீர்தலால்: மனுஷ்யவது.

'அரும்புதல், மலர்தல்' என்ன வேண்டாவோ? 'அரும்பு' - 'மலர்' என்ற தென்னையெனில், வேண்டா; தல், கை, சி - என்பன முதலாயின பகுதிப் பொருள் விகுதி; உணர்தல், உணர்கை, உணர்ச்சியென விவற்றுளெல்லா முண ரென்பதன்றே பகுதி? அதுபோல வீங்கு மரும்பு, மலரென்னும் பகுதிதானே யரும்புதல், மலர்தலென்னும் பொருட்டோற்று மென்பது ; " நுவலருங் காம்பி ஞெச்சி" இதன்கண் நுவலென்பது நுவறலென்னும் பொருள்பட்டது போல வென்பது.

மல்லிகை முதலாகிய கொடியோர்சாரன சுட்டாற் பிணிதீர்ந் தரும்பும் ; மாமுதலாகிய மா மோர்சாரன அவற்றினது கொம்புகளைப் புரிச்சுற்றியாயினும், பிறவாற்றாயினும் சிறைசெய்துவிட்டு நீரிறைக்க அக்காலத்துப் புஷ்பிக்கும்.

இனிப் பிணியாவன - நெல்லுட் [2]செம்பை, உகுளை, தாட்புழு முதலாயின ; வெற்றிலைக்கு நாவேறு, சுருட்டை முதலாயின ; இவ்வாறே யொழிந்த பிணி களு மறிந்து கொள்க.

பிணி வருவதும், சமிப்பதும் கர்மங்களா லன்றே? அன்றாயில் [3]ஜீவயுநங்க ளுக்கு கோமாரி, கருநோய் முதலாயினவும், மக்களுக்கு வெக்கை முதலாயினவுந் தானே வரவேண்டுமனறே. ஆதலால், மரங்கள் கர்மத்தாற் பிணிப்பட்டனவாம். இனி யப்பிணிகள் தீருமிடத்து உப்பு முதலாகிய ஔஷதங்களும், மந்திரயந்திர பிரயோகங்களும், கர்மோபசமனமும் சாதனங்களாம். இவ்வாறுகுதல் அசேத னத்து ஸம்ஸவியாமையி விவை மரங்களுக் குயிருண்மை முடிக்கு மெனறற்கண், "வாங்கு காந்தம் வாய்த்த வாளினை" ச்சமாதானம் பண்ணுதலில் வாட்பிணி தீர்ந்ததாமோவெனி லழகிதன்று. என்னை? மரங்களும், மனுஷ்யரும் பிணி தீர்ந்து மல்குகின்றவாறுபோல வாள் முனபு நின்றவளவின் மிக்கதுண்டோ? இவவாறு காட்டிய திரிவு பொருந்தயில்லை யென்பது.

இல்லை யெனப தில்லென்று நின்றது ; [4]" காரெனச் செய்தாரு மில்" என்றாற்போல வெனபது. (௪00)

367 ஒப்ப மரங்கட் குயிருண்மை யாமினி
யிப்படித் தோன்று மிருதுக்கள் சார்ந்தெனச்
செப்பிய வேதுத் திரிவெனக் காட்டிய
வெப்பங் குளிரவை தாமவை யேயால்.

இது, "தோற்ற"..........ற்று.

மரங்கள் உயிருடைய: இளவேனிற் காலத்துச்சுகித்து, பனிக்காலத்துத்துன் புறுதலால்: மனுஷ்யவது: என்றற்கண், அவ்வகை யிருதுவிலும் வெப்ப முதலா

---

1 மனுஷ்யவத் - மனிதனைப்போல.

2 'செப்பை' என்றும் பிரதிபேதம். 3 கால் நடை. 4 நாலடியார் : 103.

யின தோன்றுதலில் அவற்றுக்கும் உயிருண்டோவென்று நீ கூறியது, [1]ஊலம் முதலிய வெப்ப முதலாயின தாமே ருதுக்களாதலா லென்றவாறு. (௪0௧)

368 மரங்களை யொப்புமை யாலுயி ரென்னக்
கிரந்தியும் வெப்பங் கிளக்குவை யாயி
னிரந்த வுடம்பின் விகார நினக்குப்
பரந்துணா ருண்மையைப் பார்ப்படுத் தாயால்.

இது, " ஒப்பவற்றாலே "..........ற்று.

மரங்கள் உயிருடைய ; கிளை யொப்புமையால். கிளை யொப்புமை யாவது - வாழைக்கன்று வாழையாதன் முதலாகக் கொள்க. பசுவின கன்று பசுவானது போல.எனறற்கண், கிரந்தியும் வெப்புங் கிளையொக்குதலி லவற்றுக்குயிருண்டே யென்று திரிவுசொல்லினை ; அவை கிளையொக்கு மெனினு முயிருடைய வுடம் பிற் றோனறுதலி லுயிருடைய வென்றுமாம், சவத்திலவை தோனறாமையின்.

இனி, மாதத்தின கிளையும் மாமாணுற்போல, வெப்பு உடம்பின கிளையாய்த் தோன்றுகினறதோ ? வாழை தொட்டாற் குளிரவதுபோல உடமபு தொட்டாற் சுடுவதன்றோ வெப்பாவது. நினக் குணர்வுண்டாயின மண்ணுக்கு முணர் வுண்டாமென்று அவன் [2]ஜாட்யஞ் சொனனவாறு. (௪0௨)

369 வாட்டங்க ளுண்மையின் வாழ்மரஞ் சேர்ந்தவை
நாட்டிய வாதலி னல்லுயி ரோவெனக்
காட்டிய தோலொத் திராமையும் வாடுமத்
தோட்டஞ்செய் சேம்புயிர் தொன்முடி வன்றே.

இது, " சேர்த்திட "..........ற்று.

மரங்கள் உயிருடைய: சேதிக்கவாடிப்படுதலால்: மனுஷ்யவது: என்றற்கண், தோல் கீறிப்போகட வாடுதலி னதற்குயிருண்டோ வெனில், அஃதுணங்கு கினறதல்லது வாடுகின்றதல்ல ; எனனை ? கீறிப் போகடாவிடினு முலரு மாத லால். மரம் சேதிக்கிலல்லது வாடாதாதலி லிதற்கொவவாதாம்.

இனி, சேதிக்கப்பட்டாலுஞ் சேம்புங் கரும்பு முதலாயின வாடாமையில் [3] ஸாதாரணவித்தமாகிய இந்த ஹேது ஹமகமன்றெனில், ஈரவிறகு முதலாயின வற்றினோடு கூடிய நெருப்பினல்லது நெய் முதலாயின வற்றினோடு கூடிய நெருப்பிற் புகையின்மையிற் புகைஸாதாரணவித்த மாதலில் அக்கினிக்கு ஹமக மன்றாதல் வேண்டும்; அது ஹமகமாகி லிதுவும் ஹமகமாம். ஆதலால், சேதனத் தல்லது சம்பவியாத இந்த ஹேதுவால் மரங்களுக் குயிருடைமை முடியும். சில மர முயிருடைய வாறுற் பிறமரங்களு மரங்களாதலி லுயிருடையவா மென்பது.

---

1 ஒவ்வாது. 2 ஜாட்யம் - அறிவின்மை.

3 ஸாதாரணவித்தம் - தருக்க குற்றங்களில் ஒன்று.

தொன்முடிவன்றே வென்பது - உறங்குதலால் என்னும் ஹேதுவா லுயி ருடைமை முடிந்தவாறு முடியுமன்றே வென்றவாறு; முன் சொன்ன ஹேதுக்க ளால் முடியுமென்றவாறுமாம். ஈராமையும் வாடுமென்பதனைக் குறுக்கல்வழிக் குறுக்கி, " இராமையும்வாடு " மென்றாரென்பது. தோல் ஈரினு மீராவிடினு மொத்து வாடுமெனபதாம். இனி, 'ஒத்திராமையின' எனப்பாடமோதி, 'உண்டு' என வருவித்து, 'தோலொத்திராமையு முண்டு' என்று முடித்துச் சேம்புவாடு மென்றும் பொருளுரைக்கப்படும். சேம்புவாடுதலாவது - சேம்புங் கரும்பு முத லாயின சேதித்துப் போகட்டாற் சிறிதுகாலங் கழிததாயினும் வாடும்; காட் டட்டை முதலாயின சிலநாட் கிடந்து சாவதுபோல வென்பது. 'வாழ்மாஞ் சேர்ந்தவை வாட்டங்களுண்மையில் நல்லுயிரென நாட்டிய வாதற்கண்' எனக் கூட்டி யுரைக்க. சேர்தல் - சேதித்தல். (௧௦௫)

370 அற்ற வுடம்புக ளாறுத லான்மரந்
தெற்ற வுயிருண்மை செப்பததி ளெனப்
பெற்றபி [1](ழை) சொல்லிப் பிதறெழுந் தாரொப்பக்
குற்ற மிவையெனக் கூறுதி யன்றே.

இது, "நேரொத்து வாடுறு".........ற்று.

மரங்கள் உயிருடைய; புண்பட்டுத் தீர்ந்தவடு ஆறுதலால்: புண்பட்டுத்தீர்ந்த மனுஷ்ய சரீரம்போல: எனறற் கண், காரத்தாற் பொன் [2]கதுவாய்ப்பட்டால் தீரும;காந்தததால் வாள் கதுவாய்ப்பட்டால் வடு ஆறும் அவற்றுக்கு முயிருண்டோ வெனின், பொனனும் வாளும் சுத்தியிட்டு ஒக்கத்தட்டினவாறு போலக் காரமுங் காந்தமும் படுதலி லொத்துநிரவி நின்ற தல்லது வடு ஆறுதலில. உளதேல் மரங் குறைபட்டது நிரவினவாறுபோலக் காரததாற்குறைபட்ட பொன்னிரம்பவேண் டும் என்பது. இனனும் மரம் ஸவயமே வடு ஆறும்; பொன்னும் வாளும் காரத்தா லுங் காந்தத்தாலு நிரவி நிற்குமென்பது. நீ பித்த முடையாரைப்போல என சொல்லுகினறு யென்பது. (௧௦௬)

371 காட்டின மண்ணை முதலா வுடையன
வோட்டி யுரைதத வுயிரென வொட்டலர்
நாட்டினுள் வாழ்பவ ரினனரென் றுவநத
நாட்டை யவரென்ன நாட்டிய வாறே.

இது, "மண்களுங் கற்களு".........ற்று.

நின்றாற் காட்டப்பட்ட மண் முதலாவுடையனவற்றுக்கு உயிருண்டென்று ஒரு காலமுஞ் சொல்லா ரிது நின் பேதைமையாற் சொல்லினுய்.

[3]" நீர்மா நிலங்கள் செல்லும் விலங்கொடு மக்கடம்மில் " என்பது தானும் நாட்டுள் வாழ்வாரை நாடென்றவாறு போல, பிருதிவியில் வாழுஞ் சீவன் பிருதி

1 விடுபட்டதற்குக் கூட்டப்பட்டது. 2 கதுவாய் - வடுபட்டால்.

3 மேருமந்தரம் - வைசயந். 74.

வியென விடத்தின்பெய ரிடத்து நிகழ்வதற்காகிய ஆகுபெயர் வகையாற் சொல்லப்பட்டதென்பது. (௧0௫)

372 தாவர மாய மரமிவை தாமென
யாவருஞ் சொல்லுப வஃது மறிந்திலை
நீவி ரெவர்சொல்லச் சொல்லினீ ரென்றுநின்
சீவரம் போற்கட்டில் செப்புவ தென்னோ.

இது, "வந்திங்கு வைகுங்கள்"..........ற்று.

யாம் மரங்களை ஸ்தாவரஜீவ னென்பதல்லது, ஒன்றினென்றேறுதலுந் தேசா தேச பிராப்தியுஞ் சொல்லோம்; நீ யாவர் சொல்லக் கேட்டு இது சொல்லுகின்றா யென்பது.

[1]விலங்கின் வகையும் விரிவன யானசொல்ல வேண்டுதியே
....
னிலங்களி னிற்பவுஞ் செல்பவு மாமென நிற்பனதா
மிலம்பட லின்றியில் வையகத்......"

தாதலின், சீவரம் போலப் பிறராற் [2]புடைபெயர்வதாகிய [3]கட்டிலெற்றுக்குக் கூறினை யென்றவாறு. (௧0௬)

373 மக்களுட் டோன்றிய போழ்த மரவுயிர்க்
கொப்ப வுடம்பறி வன்றியொன் றில்லெனிற்
றக்கதன் றன்மை யுடைப்போ [4]றி சத்துவன்
மிக்கதென் (மீறுதிக்)கு வேற்றுமை வேண்டார்.

இது, "ஓரறி வாமுயிர்"......ற்று.

(இ-ள்) ஏகேந்திரிய ஜீவன் மரித்து மக்களுட் டோன்றினும் ஏகேந்திரிய ஞானமே யாதல் வேண்டுமெனில், முயலாய்ப் பிறந்து அல்ப ஞானவானாகிய வது மனுஷ்யனாக சாஸ்திரார்த்த ஞானவானாக வேண்டுவதில்லை. வேண்டில், மனுஷ்யருட் பிறந்தாற் பஞ்சேந்திரிய ஞான முடைத்தாமென்பது தக்க தன்றென வேண்டாரென்பது. ஞானாதி ஸ்வபாவமுடைய ஜீவன் பரலோகத்துச் செல்வதல்லது ஞானாதி குணங்கள் பரலோகத்துச் சென்று வேறுபட்டுப் பிறக்குமென்பது வேண்டா. வேறுபட்டுப் பிறக்க வேண்டினன்றே, ஏகேந்திரிய ஞானமே சென்று பிறத்தலாற் பின்னும் ஏகேந்திரிய ஞானமே யாக வேண்டுவது; அஃதன்றி ஏகேந்திரிய ஞானத்தோடு நின்ற ஜீவன் வேறு பட்டுப் பிறக்குமென்றலி லெமக்குக் குற்றமாகாதென்பது. (௧0௭)

---

1 இந்நூல் - 77-ம் செ. (தருமவுரைச் சருக்கம்.)

2 புடை பெயர்தல் - இடம் மாறுதல். 3 கட்டில் - ஆஸனம்.

4 இச்சொற்கள் சுவடிகளில் இல்லை; பூர்த்தி செய்தற்குச் சேர்க்கப் பட்டவை.

374 நாண முடைய மரமுத லியாவையும்
மூணின வாழ்ந்துமுண் ணுவிடிற் சாதலைக்
காணவும் பட்டது கஞ்சியோ டல்லதை
[1]யாண மிலாப்பொரு ளாட்சியர் போன்றே.

இதுவும், மரங்க ளுயிருண்மை முடிக்கும்.

அறிவுடைய மரங்களெல்லாம் உண்ணின் வாழ்ந்தும், உண்ணுவிடின் வாடி வதுங் காண்டலினுயிருடைய: இவ்வாருகிய சாக்கியனைப் போல வென்றவாறு. நாணம் - அறிவு. நாணமுடைய மரம் - ஏகேந்திரிய ஞானமுடைய மரம். (௧0அ)

வேறு

375 மயக்குடை யாட்சியி னுர்க்கு மரங்கட்கு மன்னுயிர்தாம்
பயப்பட வொக்கு மெனவே யெனமன்னும் பற்றிலனுய்
வியப்புடை யாகம மீதெனை நீயும் விரிததுரைக்கு
நயப்பிர மாணங்கண் மேற்குற்ற நாடுவன் யானெனவே.

இதுவுமது.

உறங்குகின்ற சாக்கியனுக்குயிருண்டானவாறென்னென்று கேட்டற்கண், உறங்குகின்ற சாக்கியனுக்குயிருண்மை யாதெனின், கப்பியமே யென்று வாய் [2] வருவுதலின் எனில், வருவாதபோது உயிரிலனும். இனியுயிர்த்தலா லுயிருண் டெனில், துருத்திக்கு முயிருண்டு உயிர்த்தலாலெனக. இண்டிறுக் கென்னு மனுகரணத்தாற், [3]கொரக்கை விடுதலாற் சாக்கியனுக் குயிருண்டெனில், நீர்ப்புக் குருண்ட பானை யவ்வாறு கொரக்கை விடுதலினதற்கு முயிருண்டென்க. பல் இறுகுகின்றுளுதலா லுயிருடையனெனில், உலர்ந்த மூங்கில்கள் நெறுக்கென்ற லி னுயிருடைய வென்க. இவ்வாற்றாற் போந்த பொருள் இவைபோலு நீ மர முயிரிலவென்று சொல்லியவாறென்பது.

இனனு நீ சொல்லிய திரிவுகளால் மரத்துக்குயிரில்லையெனில், யான் சொல்லிய திரிவுகளா லுறங்குகின்ற சாக்கியனுக்கு உயிரில்லையா யவனை விறகி லிடப்படுமென்று சொல்லி, உறங்குஞ் சாக்கியனுக்கு மரத்துக்கு மொப்ப வுயி ருண்மை முடிப்ப, நயப்பிரமாணங்கண்மேற் குற்றஞ்சொல்லுவ னென்று சொன்னுளென்றவாறு. (௧0௯)

376 நிற்றலுங் கேட்டிடுளே டுண்மையு மின்மையு நேர்தலினு
மொற்றுமை வேற்றுமை தம்மையு மொட்டப் படுதலினுங்
குற்ற மிவையிவை யாதலைக் கேளெனக் கூறினளே
முற்று மவளது பக்க மறிதலில் மொக்கலனே.

இது, “நின்றுகுந் திரிவாகு” மென்னுங் காதையை அநுகரித்தவாறு.

---

1 ஆணம் - அன்பு. 2 வருவுதல் - திறத்தல், பிளத்தல்.

3 கொரக்கை - குறட்டை.

நீலகேசியாரது பக்ஷமறியாது மொக்கலன் குற்றங்களுண்மை கேளென்று கூறினனென்றவாறு.

நிற்றல் - நித்யத்வம். கேடு - அநித்யத்வம் உண்மை - அஸ்தித்வம். இன்மை - நாஸ்தித்வம். ஒற்றுமை - அபேதம். வேற்றுமை - பேதம். (கக0)

377 வேயொத்த தோளி நிலையுதல் வேண்டப் படுதலினாற்
காயத்தின் றன்மைய வாயெக் கருமமுங் காண்பரிதா
நாசத் தவமெனிற் றோன்றுவ தாமு நவநவமாந்
தோசத்த வாநின் பொருளெனக் கேட்டிது சொல்லினனே.

இது, நித்தியாநித்யத்திற்குக் குற்றங் கூறுவதாகிய, "நின்றற் பிரகாச மேபோ" லென்னுங் காதையை அநுகரித்தது.

(இ - ள்) போன காதையிற் குற்றமிவையிவை யென்பதனை லிந்த தர்மங் களொன்றிற் கிடத்தலாவது அப்பொருளினது அவஸ்தையோ? பொருளிலே பிறவற்றாற்றாப்படுமோ? பொருளினது தனமையோ? என்று மொக்கலன் கேட்ப, பொருட்டன்மையாலிவை பொருளிற் கிடக்குமென்று நீலகேசியார் சொல்ல, நித்யதவம் பொருட்குத் தன்மையாயிற் பொருள் ஆகாசம்போல அர்த்த கிரியாகாரியன்றாம்; திரிவென்று நம்மால் வேண்டப்பட்ட அநித்யத்வம் பொருட்குத் தன்மையாயின் மேற் பிறப்பனவெல்லாம் புதியனவாம்.

இனி, இரண்டு மாகாதெனில், பொருட்கு நிகழ்ச்சியில்லை; ஒரு வகை யாலெனில், பொரு ளொருவகையாற் கெடுவதாம் என்னுந் தோஷமுடைய பொருள்களென்று சொல்லினன் என்றவாறு. என்னை?

1 "சென்றெய்து மவத்தையோ சிலவற்றாற் றரப்படுமோ
வனறியு மப்பொருள்தோ றவ்வவத் தனமையோ"

எனவும்,

2 "நின்ற தூஉந் திரிந்ததூஉ மன்றாயி னிகழ்வில்லை
யொன்றிய வொருவகையே லொருவகையாற் கேடுண்டோ"

எனவுங் கூறினனாதலின். இவற்றுண் முதலது குற்றம், "இவையிவை" யென் பதனாற் பெறப்பட்டது. ஒழிந்தது, "தோசத்தவாநினபொருள்" என்பதனாற் பெறப்பட்டது. புதியன தோன்றலாவது - முன்புள்ளது கையற நசித்துப் பிறி தொன்று தோனறுதலாம். இதனால் நித்யமாயினும் அநித்யமாயினும் 3 பிரத்ய பிஜ்ஞாஞதி கூடாதென்று சொல்லினனெனபது போந்ததென்பது. (கக௧)

378 நின்றன வேயென்று நில்லல வேயென்று நேர்பவர்க்கு
மொன்றென வேயும்பின் வேறென வேயுந்தம் முண்மையின்கட்
சென்றன வேயென்றுஞ் செல்லல வேயென்றுஞ் செப்பினர்க்கே
லன்றென லாமோ வறைந்தபல் குற்ற மவையவையே.

இது, அக்குற்றங்களைப் பரிகரிக்கும்.

1, 2 கு. கே. 3 மீட்டுணர்ச்சி.

(இ - ள்) நித்யமே யென்றும், அநித்யமே யென்றும், ஒன்றே யென்றும், வேறே யென்றும், உண்டேயென்றும், இல்லை யென்றும், ஏகாந்தமாக வேண்டுவோர்க்கு நீ சொல்லிய குற்றமெல்லா மாகும். யாங்களவ்வாறன்றித் தேவதத்தனில் இளைஞன் யக்ஞதத்தனில் மூப்பன் பிரம்மதத்தனென்றவழியும், கல்வியானல்லன் கர்மதத்தாற்றீய னென்றவழியும் என்ன குற்றமாம் ? பிரம்மதத்தன் இளையானேயுமன்றி மூத்தானேயுமன்றி யொருவனிலிளையானுமொருவனின் மூத்தும் நல்லனேயுமன்றித் தீயனேயுமன்றி யொன்றானல்லனுமொன்றாற்றீயனு மிருக்கின்றிலனோ? அவ்வாறே யொருமுகத்தால் நிலையுதலு மொருமுகத்தா னிலையாமையு மொருபொருட் குரைத்து மாதலின் எமக்கொரு குற்றமுமில்லை யென்றவாறு.

[1]"கல்வியா னல்லனே காமாதி யாற்றீயான்
செல்வத் துயர்ந்தான் குலத்தினிற் றாழ்ந்தனனும்
வல்லுவா னென்றொன்று வல்லா னிதுவன்றோ
நில்லாமை நிற்ற னிலை."

[2]"ஒருமுகத்தா னிலையினதே யொருமுகத்தா னிலையாதென்
றுரைமா றில்லா
விருமுகத்த தொருபொருளி னியல்பென்று மொழிந்தவர்தம்
மிருக்கை போலாம்"

என்ப வெம்மோத்தாகலின். ஒழிந்தனவற்றிற்கு மிஃதொக்கும். அவையுமொரோவொரு முகங்களாற் கொள்வேமாதலினென்பது.

"அன்றெனலாமோ" வெனனு மோகாரம் ஒழியிசைப் பொருண்மேல் வந்ததாகலின் இத்துணையுந் தந்துரைக்கப்பட்டது. (கசஉ)

379 நின்ற குணங்களி னித்திய மென்று நிலையிலவா
மென்ற குணங்க ளனியத மென்று மியம்புதலாற்
சென்ற குணங்க ளிருமையு மல்ல தவற்றினிற்றீர்ந்
தொன்றங்கு நின்ற பொருளுள்ள தேலா தெனவுரைத்தான்.

இது, "நித்ய குணங்களால்," "அநித்ய குணங்களால்" என்னுங் காதைகளை அநுகரித்தது.

போன காதைகளில் நித்யாநித்யாதிகள் ஓரோவோர் முகங்களாற் கொள்வேமென்றார்க்கு நித்யாநித்யங்கள் எம்முகங்களாற் கொள்ளப்படுமென்று மொக்கலன் கேட்ப, [3]அநுவிருத்த ஸ்வஹாவமாகிய நின்ற குணங்களால் நித்யமென்றும், [4]வியாவிருத்த ஸ்வஹாவமாகிய நிலையில்லாக் குணங்களால் அநித்யமென்

1 ?

2 ?

3 அநுவிருத்த ஸ்வஹாவம் - ஒன்றும் தன்மை.

4 வியாவிருத்த ஸ்வஹாவம் - வேறும் தன்மை.

றுஞ் சொல்ல, நித்ய குணங்களால் நித்யமா மென்றியேல் நித்திய குணங்களே நித்யமாம் பொருளல்லவென் று இஃதென் சொல்லினையென, கல்வியானல்லன் காமாதியாற்றீயன் என்றூற் கல்வியே நன்றாகப் புருஷனுக்கு நன்மை யென் னென்றும், காமாதியே தீதாகப் புருஷனுக்குத் தீமை யென்னென் றுஞ் சொல் லலாமோ வென்றார்க்கு, அனுவிருத்த வியாவிருத்த ஸ்வஹாவங்களை யொழியப் பொருளென்ப தொன்று கண்டிலே னென்றூ னென்றவாறு.

ஒரு பொருட்கட் பிரகார பேதத்தால் தர்ம பேதம் வருமாறு மவ்வாறு வந்த வழி விருத்தாதி தோஷமின்மையுங் காட்டுதற்கு இந்த திருஷ்டாந்தங் காணப் பட்டதென்பது. உரையிற் கோடலென்னுந் தந்துரை யுத்தியா [1]லுபபத்திபற்றி யித்துணையுந் தந்துரைக்கப்பட்டது. (கஎஉ)

380 கேடில வாய குணத்தி னிலையுங் கெடுங்குணத்தி
னீடில வென்பது நேர்ந்தினி யப்பொரு ணோர்தலில்லாய்
மூடலை யாவதன் காரண மென்னை முடிகுணத்திற்
கூடல தாய குணிப்பொருள் கூறினர் யாவரென்றாள்.

இது, அதற்குப் பரிகாரம்.

(இ - ள்) அநுவிருத்த வியாவிருத்த ஸ்வபாவங்களை யியைந்தவற்றை யொழியப் பொருள் காணேனென்று பொருளை யியைந்தாய்; நீ மதி கெடுத்தற் குக் காரணமென்னே? குணமுண்டாஞல் குணியில்லையாமோ? ஸர்வக்ஞ மநந்தகுணம் பிரணம்ய" எனவும் "குறையில்லாக் குணத்தானைக் கூறுதற்கு மேற்கொண்டான்" எனவும் குணமுங் குணியுமாகக் கூறுகின்றாயன்றே? குணியை யொழிய குணம் ஸம்பவிக்குமோ? ஸம்பவிக்கில் நிலம்வலிது, நீர் துவ ளும், தீத்தெறும், காற்றுளரு மென, இதனுள்நில மென்பதோர் பொருளாகவும், வன்மையெனபதன் குணமாகவுஞ் சொல்லிய தென்னை? இந்த அயுக்தங்கள் நின்னை யொழியச் சொல்ல வல்லார் யாவரென்றவாறு.

இனி, அநுவிருத்த வ்யாவிருத்த ஸ்வபாவங்களும் பொருளுங் காட்ட வேண்டுமெனில், சமுத்திர மென்னும் பொருளில் ஜலஸ்வபாவமாகிய திரவ யத்வ சைத்யாதிகள் அநுவிருத்த ஸ்வபாவங்கள். [2]கல்லோல முதலாயின வ்யா விருத்த ஸ்வபாவம். இரண்டு ஸ்வபாவத்தையுமுடைய சமுத்திரம் பொருள். [3]அதவா ஸ்வர்ண மென்னும் வஸ்துவில் வர்ணமும், [4]வற்கெனவும், [5]வசஞ் செய்தலு முதலாயின அநுவிருத்த ஸ்வபாவம்; [6]வட்டு, முடி, கடகாதிகள் வ்யாவிருத்த ஸ்வபாவம்; இரண்டு ஸ்வபாவமுமுடையது ஸ்வர்ணம். இவற்றுள் வ்யாவிருத்த ஸ்வபாவங்களது கேடும், அநுவிருத்த ஸ்வபாவங்களது கெடாமை யுங் காண்க. ஆதலால், நித்யாநித்யாத்மக மென்பது. (கஎச)

---

1 உபபத்தி - முடிவு. 2 கல்லோலம் - அலை. 3 அதவா - அன்றேல்.
4 வற்கெனவு - அழகு. 5 வசஞ் செய்தல் - வசியஞ் செய்தல்.
6 வட்டு - வட்டில்.

381 குணங்களல் லாற்பொருள் வேறில்லை யாயிற் குறிப்பொருளாம்
பிணங்கல வாகிப் பிறபிற வாயிற பிறபொருளா
முணர்ந்தன தாமிரு சொல்லினு மொன்றெனி னொன்றவையா
நுணங்கிய கேள்வியி னுயொன் றுரையென நோக்கினளால்.

இது, "குணங்குணி," "பல குணமா" யென்னுங் காதைகளை அநுகரித்தது; குணகுணிகளுடைய வொற்றுமை வேற்றுமைகட்குக் குற்றங் கூறிற்றுமாம்.

(இ - ள்) குணத்துப் பிரித்துக் குணி காணேமாகில் குணியாகச் சொல்லுகின்ற உயிர் முதலாயின உயிரொன்றும், பிறவென்றும் [1]குறிபெற்றவாம்; வேறு பெறிற் குணகுணிகளிரண்டாம்; குணகுணிகளென்னு மவ்விரு சொல்லாலும் பொருளொன்றெனில் ஒரு பொருளாம்; புத்தி, மதியே பலவாத லொன்றாத லின்றிப் பலவுமொன்றுமா யிருப்பதொன்று படைத்துச் சொல்லிக்காணென்று சொன்னாளென்றவாறு. (கஅக)

382 நிலையா தெனவு முயிரில்லை யென்று நெறிமையினாற்
றொலையாத் துயரொடு தூய்தன்மை யென்றின்ன தொக்குளவாக்
கலையா விழுப்பொருட் கந்தங்க ளோந்திற்குங் காட்டுதலான்
மலையா திதுநுங்கண் மார்க்கத்தொ டென்றனள் மாணிழையே.

இது, அதற்குப் பரிகாரம்.

(இ - ள்) "வாய்மையை யுணராதான் உணமொருவ னுளனென்றுந், தூய்தென்று மினிதென்று முணர்பொருளைக் கடைப்பிடிக்கு" மென்பதனு லும், பிறவற்றாலும், பஞ்சஸ்கந்தங்கள் அநித்யமும், துக்கமும், அசுசியும், அநாத்மாவுமா யிருக்குமெனறு சொல்லுதலி னுங்கள் மார்க்கத்தினோடும் பொருந்தும் பேதாபேதமுங் குணகுணி ஸதுபாவமு மலையா தென்றவாறு.

மலையாமையாவது - ஒருபுருஷபிண்டத்து ரூபவேதனை விக்ஞான ஸம்ஞா ஸம்ஸ்காரம் ஐந்துளதாகச் சொல்லுதலாலும், அந்தப்பிண்டத்து அநித்யாதி நான்கு முளதாகச் சொல்லுதலாலு மென்பது. என்னை? ரூபாதியும், புருஷபிண்டமும் பிரித்து வேறுகாணப்படா வெனினு முளவாய்த் தம்மி லொற்றுமை வேற்றுமையுடையவான வாறுபோலவும், அநித்யாதி நான்குகளும், பஞ்சஸ்கந்த பிண்டமு மிவ்வாறாகுதலு முண்மையினென்பது.

அன்றியும், [2]"ஒன்றாகுங்காரண காரிய மாந்தன்மையா, லன்றாகு மொன்றல்ல வவயவத்தின் றன்மையா" லென்று நீயும் ஒன்றும் பலவுமாகப் பொருள்களைச் சொல்லுதலானும் மலையாதென்பது. அன்றியும், [3]"யாதினைநீ நோக்கினு யிறந்ததற்குக் காரியமா, மாதலை யுடையதற்கே யினிச்சொல்லுங் காரணமே" யென்று நீ சொல்லுதலில் வர்த்தமானக்ஷணத்து ஸத்தாகியதொரு சித்தம் நஷ்ட

1 குறி - பெயர்.
2 ? 3 ?

மான சித்தத்திற்குக் காரியமாகியும், மேல் உத்பவிக்கும் சித்தத்திற்குக் காரண மாகியும், தான் சேதனமாகியும், அசேதன [1]வியாஞ்தி யுடைத்தாகியும் இவ் வாறு அநேக தர்மங்களை யுடைத்தாதலிற் பலகுணமா யொருபொருள் விரிந்த தென்புழிக் குற்றங்கூறியது நின் பேதைமையாம். இதனாலு மலையாதென்பது. நீ நின் சித்தாந்த [2]மேத்திக கொடுப்புழி இவ்வாறுசொல்லி, யா மிவ்வாறுசொன்ன வழிக் குற்றஞ் சொல்லுதியாயி னக்குற்ற முனக்கும் வருமென்று கொள்ளென் பது. இதனை மேலிற்காதையாலும் விளக்குகின்றார். (கககூ)

383 ஆரிய சத்தைய லாற்கந்தம் வேறில்லை யேற்குறியா
மாரிய சத்தையுங் கந்தமும் வேறெனின் வேறவையாம்
பேரிவை தாமிரண் டொன்றினுக் கேயெனி னென்றவையாங்
கூரிய சிந்தையி னேயொன்று சொல்லென்று கூறினளே.

ஆரியசத்தை - அநித்யம், துக்கம், அசுசி அநாத்மா என்பன. அநித்யாதி யோடும், பஞ்சஸ்கந்த பிண்டத்தினோடுங் குணகுணிகளை யொப்பித்துக் காட் டினவாறு. குணகுணிகள் பிரித்துப் பெறப்படாமையிற் குற்றமுடையவெனில், அநித்யாதியும், பஞ்சஸ்கந்த பிண்டமும் பிரித்துப் பெறப்படாமையிற் குற்ற முடைமையி னெமக்குக் குற்றமாகா தென்பது. என்னை? [3]"ஸமாந தோஷ நதோஷ"

என்பதனால் யாவர்க்கு மொப்பது குற்றமன்றென்பது.

[4]"இருவர்க்கு மொத்த பொருளை யொருவ
னொருவர்க்குத் தீங்கா வுரைத்தல்—இருவனையாய்
சட்டிக் கடைகிடந்தான் றனழற்குச் சென்றானை
எட்டிச் சிரிப்ப தெனல்" (ககஎ)

384 சொல்லலன் யானெனச் சொல்லுவை யாயினுஞ் சொன்மலைவாஞ்
சொல்லல னென்ன வினவினு மென்னினுஞ் சொல்லிலையாஞ்
சொல்ல [5](வனல்ல) னொருவகையா [6](ச்சொலினவ்) வகையாற்
சொல்லிய குற்றங்க டுன்னு மெனவது சொல்லினனே.

இது, "சொல்லேன் யானெனறியே".... ....தது. இது, [7]அவக்தவ்யத் துக்குக குற்றங் கூறும்.

(இ - ள்) பொருள்கள் அவக்தவ்யமென்று சொல்லில் ஸ்வவசன விரோத மாம். என்னை? சொல்லப்படா தென்றாயினும் சொல்லப்படுதலில். அதற் கஞ்சி வாளாவிருப்பினும் அவக்தவ்யமென்று நயம்பிறவாதாம். ஒருவகையாலிவை கொள்ளி னிருவகைக் குற்றமுமா மென்பது. (ககஅ)

---

1 ஐந்து பிராணன்களில் ஒன்று. 2 புகழ்ந்து.
3 தருக்க நூல் மரபு. 4 ?
5, 6 விடுபட்டதற்குச் சேர்க்கப்பட்டது. 7 அவக்தவ்யம்-கூறவமையாது.

385 தன்மையி னன்மையுந் தன்னல் பொருள்களி னுண்மையுந்தம்
பன்மை யுடையவப் பண்புக ளெல்லா முடனுரையுஞ்
சொன்மை யுணரா தவர்கட்குத் தான்சொலற் பாடின்மையாற்
புன்மை யுடைய புறத்தீ ருரைக்கு முறையு மென்றாள்.

இது, அதற்குப் பரிகாரம்.

(இ - ள்) [1]வக்தவ்ய மொன்றுமின்றி, அவக்தவ்யமே பொருளென்று சொல்லுவார்க்கு நீ சொல்லிய குற்றமாம். நாங்களவ் வாறன்றி,

[2]"ஸதேவ நித்யவக்தவ்யாஸ்த விவக்ஷாஸ்ருதேநயா:
ஸர்வதேதி ப்ரயுஷ்யந்தி ப்ரஷ்யந்தி ஸ்யாதிதீஷ்யதே"

என்பதெம்மோத்தாதலின், ஒருவகையால் வக்தவ்யமென்றும், ஒருவகையால் அவக்தவ்யமென்றுஞ் சொல்லுதும். அஃது யாங்ஙனமெனில், [3]ஸ்வரூபாதி சதுஷ்டயமாகிய தன்னியல்பினில்லையென்று சொல்லப்படாது உண்டென்று சொல்லப்படும். [4]பாரூபாதி சதுஷ்டயத்தி லுண்டென்று சொல்லப்படாது இல்லையென்று சொல்லப்படும். நித்யாதிகளு மிவ்வாறே அறிந்துகொள்க.

இனி, ஒரு பொருளின்கணுண்டாகிய அநேக தர்மங்களாலும் பொருளொருங்கு சொல்லப்படாது முறையிற் சொல்லப்படும். சொன்னாற் கொள்ளாத வாலோர்மத்தாதிக்குப் பொருள் சொல்லப்படாது; சிஷ்யாதிக்குச் சொல்லப் படும். இவ்வாறு பொருள்களிருப்பது காண்கின்றிலையோ நீ அயுக்தமே சொல்லுதி யெனறவாறு. (௧௧௯)

386 சேற்பொருள் போலரி சிந்திய கண்ணாய் சிதர்ந்துரைக்கு
நூற்பொரு டாம்பரி ணமத் திரிவென நோக்குதியேற்
பாற்பொரு டான்றயி ராய பொழுதின்கட் பாழ்த்திலதேற்
பாற்பொரு ளேயின் றயிரெனச் சொல்லப் பழுதென்றான்.

இது, "பரிணமிக்கும் பொருள்" ..த்து; இது வஸ்து [5]நிஃசேஷமாகக் கெடாது நின்று ஒரு பர்யாயத்தைவிட்டுப் பிறிதொரு பர்யாயத்தை யடையு மென்றற்கட் குற்றங் கூறும்.

(இ - ள்) பொருள்கள் கெடாது நின்று ஒன்றொன்றாய்ப் பரிணமிக்கு மெனிற் பாலாற் றயிர் தோன்றியவழி பால் கெடாது நின்றதாயிற் றயிருள்ளும் பாலுளதாம். உளதாயிற் றயிரென்பதின்றிப் பாலேயா மாதலிற் றயிரென்று சொல்லுதலமையாதென்றவாறு. (௧௨௦)

---

1 வக்தவ்யம் - கூறவமையும். 2 ?

3 ஸ்வரூபாதி சதுஷ்டயம் - } விசேஷக் குறிப்பில் காண்க.
4 பாரூபாதி சதுஷ்டயம் - }

5 நிச்சேஷம் - முழுதும்.

387 உருவப் பிழம்பப் பொருளென் றுரைப்பனிப் பாறயிர்மோர்
பருவத்தி னும்பரி யாயப் பெயரென்பன் பாலழிந்து
தருவித் துரைத்த தயிருரு வாய்மும்மைத் தன்மையதாந்
திருவத்த தென்பொரு ளாதலைத் தேர தெளியிதென்றாள்.

இது, அதற்குப் பரிகாரம்.

(இ - ள்) உருவப் பிழம்பாகிய புற்கலத்தைப் பொருளென்பேன்; பால், தயிர் முதலாயின வதனது பரியாயமென்பேன்; பாற் பரியாயத்து நின்ற புற்கலத் திரவியம் தயிர்ப் பரியாயமடைந்து பரிணமித்தலில் உற்பத்தி, ஸ்திதி விநாசாத்மகமாகித் தூஷிக்கப்படாத பெருமைத் தாம் என் பொருளெனறு தெளி யென்று சொன்னாளென்றவாறு.

இவ்வாறன்றிப் பாலும், பாலாய் நின்ற புற்கல திரவியமு மொழிவறக் கெட்டதாயிற் றயிர் பிறக்கைக்குக் காரணமில்லையாம்; இனிப் பாலாய் நின்ற பொருள் கெடாது தயிராய்ப் பரிணமியாதாகில், தயிர் யாங்கு நின்றும் வந்ததாம்? பாலொழிவறக் கெட்டுத் தயிர் பிறக்கிற் பாலிருந்த சட்டியிற் பிறக்கவேண்டுவ தில்லை பிறிதொரு வழிப் பிறக்கவுமமையும்; ஒழிவறக்கெட் டின்மை யெய் திய வழிப் பிறத்தலாமென்றார்க்கு ஒழிவறக்கெட் டின்மை யெய்தும் பாற் பொருட்டயிராவழி யென்று சொல்லேன். என்னை?

1“ பொனறக்கே டின்மையாற் பொருள்வழிப் பொருடோன்று
நின்றுறற வனமையா னெல்வழி முளைதோனறு
மொனறாகுங் காரண காரியததி னிகழ்ச்சியால்
அன்றாகு மொன்றல்லா வவையவற்றின் றன்மையால்”

என்பதோத்தாகலின. பாற்பொருளொழிவறக கெடாதென்பா யெனின், யாங்கள் பாலாய் நின்ற பொருள் கையறக் கெடாது நின்று தயிராய்ப் பரிணமிக்குமென்று சொல்லிய வழி, எனன குற்றஞ் சொல்லினுயாகுவை யென்பது.

இத்துணையும், “மும்மைத் தன்மையதாந் திருவத்ததென் பொருள்” என் பதன கருத்தால் கொண்டுரைக்கப்பட்டதென்பது. ஒழிவறக் கெடுதல் பௌத்த பக்ஷமென்பதற்குத் தயிரின்கட் பரிணமித்த பாலில்லை; ‘பாலுளதெனறியே’ லென்றவன் சொன்னதே ஞாபகம். (கஉக)

388 பெற்றது தானுங் 2கும்மாயத் திரிபு பயற்றியல்பே
யிற்ற திதுவென திட்டமென் பாயிவ் விருமையினுந்
தெற்றெனத் தீர்ந்தோர் பொருளென்னை தேற்றினித்தேற்றலையேன்
மற்றது வாமை மயிரெனச் சொல்லுவன் மன்னுமென்றான்.

இது, “பிறந்த கும்மாயம்”...தது.

(இ - ள்) “ பயற்றியல்பு கும்மாயத் திரிபு பெற்ற ” தென்பதனுற் பயற் றியல்பு போய்க் கும்மாயத்திரிபு தோன்றிற்று பொருட்கென்பாயாயி னிரண்

1 ? 2 கும்மாயம - பாயசம.

டியல்பு மொழியப் பொருளென்ப தொன்று காணுமையி னில்லை யென்பே னென்று னென்றவாறு. (கஉஉ)

389 கெட்ட திரட்சியுந் தோன்றிய சாந்தும் பொருளெனவும்
பட்டன வப்பொருள் [1]பையைகளேயென்னும் பான்மையினுல்
விட்ட திரள்வினுந் தோன்றிய சாந்தினும் வேற்றுமையாம்
நட்டமுந் தோற்றமு நாட்டே னுருவிற்கு நானுமென்றாள்.

இது, அதற்குப் பரிகாரம்.

(இ - ள்) திரட்சி முதலாகிய பயருமியல்பு கெடப் பயருய் நின்ற புற்கல திரவ்யம் கும்மாயமாய்ப் பரிணமித்தமையில், அவவிரண்டு பரியாய புற்கல திரவ்யம் அவவிரண்டு ஸ்வபாவத்திலும் வேறு பிரித்துக் காணப்படாதே யெனி னுந் திரவயமுள்ளதாம். எனனை? அநித்யாதியில் வேறு பெறப்படாத பஞ்ச ஸ்கந்த பிண்டமும், பஞ்ச ஸ்கந்தங்களை யொழிய வேறு பெறப்படாத புருஷ பிண்டமு முளவாகிய வாறுபோல வென்பது. பஞ்ச ஸ்கந்தங்களை யொழியப் புருஷ பிண்டமெனபது பரமார்த்தமன்றெனில், பஞ்ச ஸ்கந்தங்களை யொழியப் புத்தனெனபதூஉவுமோர் பரமார்த்த மினமையின அதன் [2] விஷயதானுதி வியாவர்ணனம், ஆகாச புஷ்ப ஸௌரஹவர்ணனம் போல அயுக்த பிரலாப மாய்ப பௌத்த சமயமும பரமார்த்தமன்றும் என்பது. ஆதலால், கெட்ட திரட்சியுந் தோன்றிய கும்மாயமுமாகிய விவை புற்கலமாகிய திரவியத்தினது பரியாய மாதலி னவைதானே தோற்றமு நாசமுமாக வவற்றின் வேறல்லாத திரவயததினுக்கு நிகழ்ச்சி நாட்டுவன், வேருக நாட்டே னெனறவாறு. (கஉ௩)

390 திரியும் பொருள்க டிரிநதாம் பயறுங் கும் மாயமுமாய்
விரியும் மெனவது வேண்டுகின் றுயறக் கெட்டமைக்கேற்
கரியும் முடையன் பயறொடு நீருங் கலந்துபெய்தா
லெரியுறு கின்றதன் றேயிது வோவொப்ப விறறதென்றான்.

இது, "பயற்றது திரிவாக"......தது.

(இ - ள) பொருள்கள் கையறக் கெடாதொன்றொன்றுய்த் திரிந்தாமாதலிற் பயறு கும்மாயந் திரிந்த தென்பாயாயிற் பயறு கையறக் கெட்டமைக்குப் பயற் றொடுகூட வார்த்த நீர கையறக் கெட்டது தானே சாக்ஷியன்றே? பயறு கும் மாயம் பரிணமித்ததாகிலதனோடு வார்த்த நீர் திரியாதாய்ப் பரிணமித்தது. கெட்டதாயி னதுபோலப் பயறுங் கெட்டதென்று கொள்ளென்று னென்ற வாறு. (கஉ௪)

---

1 பையை - பரியாயம்.

2 விஷய தானுதி வியாவர்ணனம் - நாடு தானம் முதலியவற்றைப் புகழ்தல்.

391 பருமை யுடைய பயற்றின் வழியொன்று பாவியுண்டா
யருமை யுடையவந் நீருக்கு மாவியன் றேவதன்றி
யிருமையுங் கெட்டுட னுயிர்க்கும் மாயமு[1]மில்லற்கனும்
பெருமையி னொன்று பெற்றென்று பேறின்மை பேதைமையே.

இது, அதற்குப் பரிகாரம்.

(இ - ள்) பயறு கும்மாயமாய்த் திரிந்தவாறு போல நீருமாவியாய்த் திரிந்தது. என்னை? ஒரு பாத்திரத்து நீர் வார்த்து ஒரு சீரையால் வாய்க் கட்டிக் கீழெரித்தால் சீரை அந்த வாவிப் பட்டு [2]உகைவதூஉ மச் சீரைமேலிட்டமா வெந்து பிட்டாவதுங் காண்கின்றிலையோ? பயறு கையறக் கெட்டுக் கும்மாய மாயதன் வழித் தோன்றிற்றாயி னீர் கையறக் கெட்டா லதன் வழி யொன்றுந் தோனறு தொழிந்தது நின் பெருமையாலோ பேதாய் என்றவாறு.

இரண்டுங் கையறக் கெட்டதாயினிரண்டின் வழியு மிரண்டு பொருள்கள் பிறக்க வேண்டுமென்பது. கேடொப்பின் ஒன்றனவழி யொன்று தோன்று மெனபதோர் நியதியில்லையெனின், ஒரு சித்தங் கெட ஒரு சித்தந் தோன்று மெனபதோர் நியதியில்லாமையில், ஸம்ஸார மென்பதொன்றில்லை யாகுமென் றார்க்குச் சித்தங்கள் பொன்றக் கெடாமையின் மேன்மேற் பிறக்குமெனிற் பொன்றக் கெடுதலாவது-மேலொன்று தோன்றாமை யொழிவறக் கெடுதலன்றே? அவ்வாறு ஸம்ஸார சித்தங்களொழிவறக் கெட்டனவில்லையாயிற் கெடுதலுங் கெடாமையுமாய் நின்று சித்தாந்த விரோதமாகாதோ? ஈண்டும் பயறொழிவறக் கெடாமையிற் கும்மாயமுந் தோன்றிற்று யொன்றின வழி யொன்று தோன் றிற்றுயொன்றின்வழியொன்று தோனறுமிடமெல்லா மொழிவறக் கெடாமை பெறுதும்.

இனி ஒழிவறக் கெட்டேயு மொன்றனவழியொன்று தோன்றுமெனில், ஒழிவறக் கெட்ட புத்தன்வழியு மொருவன றோன்ற வேண்டுமாதலி லவன் முக் தனனறி ஸம்ஸாரியாம். இன்னுமொழிவறக் கெட்டதன் வழிப் பிறிதொன்று பிறக்கு நியதியில்லையெனில், ஸம்ஸார மில்லையாமென்பது முதலாகிய குற்றங் கள் வந்து [3]சக்ரகப்ரஸங்கமாம். அதலால், பயறு கெட்டுக கும்மாயந்தோன் றிற்றெனறு கொண்ட நீ, நீர்கெட வொன்று தோற்றுமென்று கொள்ளாதது நினபேதைமையாமென்பது. (கஉரு)

392 கெடுவன தோன்றுவ நிற்பன தாமுங் குணமென்றியேற்
கெடுவன தோன்றுவ நிற்பன தாங்குண மாயினக்காற்
கெடுவது தோற்ற நிலையுத றனப் பொருளெனவும்
படுவதஃ தாக வுரைப்ப தியாதின் பயத்ததென்றான்.

இது, "தோன்றினவுங் கெட்டனவு"மென்பது முதலாகிய காதை மூன் றையும்......தது.

---

1 இல் - இல்லை; அற்கல் - நிலை பெறுதல்.
2 உகைதல் - எழும்புதல். 3 சக்ரக பிரஸங்கம் - ஒருவித தருக்க குற்றம்

(இ - ள்) நெடுதன் முதலாகிய குணங்களல்லது குணியென்பது காணேன்; காணினும் அஃதோர் குறியென்றானென்றவாறு.

போந்த பொருளென்பது - முன்பு பல படியுஞ் சொன்னதனையே போக்[1] கறுதியாற் பின்புஞ் சொல்லுகின்றானென்பது. (௧௨௬)

393 கூறிய தெக்குண மக்குணந் தானக் குணிபொருளே
தேறிய தெக்குணி யக்குணி நீர்த்தில பல்குணமும்
வேறெனவொன்றெனவிவ்வகை வேண்டுகின் றேற்கவைதா
மாறென்னுங் கொள்ளா முடிபு மொழிநின் மயக்கமென்றாள்.

இது, அதற்குப் பரிகாரம்.

(இ - ள்) கூறப்பட்ட [illegible] தியாதொரு குண மதுதானே யக்குணியினைத் தோற்றுவிக்கும். என்னை? குணியை யொழியக் குணமென்பதொன்று பெறப் படாமையால். பெறப்படிற் [2]காகதந்தகரவிஷாணாதிக்கும் குணமுள தாகல் வேண்டும். அன்றியும் குணியென்பதொன்றில்லையாயிற் குணம் நிரா தாரமாகி யின்மை யெய்தும். என்னை? நிராதாரமாகிப் பெறப்படுவதோர் குணங் காணாமையினென்பது. ஆதலால, உற்பத்தி முதலாகிய குணம் பெறப்பட்ட தாயி னக்குணங்கட்கு ஆதாரமாகியது யாது? அதுவே குணியென்பதா மாதலிற் குணியும் பெறப்படுமெனபது. ஆதலாற் குணமுங் குணியுமாகிய விரண்டும் பெறப்படுதலில் வேறாகவும், இரண்டும் பிரித்துப் பெறப்படாமையிலொன்றாகவு மிவ்வாறு பெறப்படுதலின மாறுகோளின்றி முடிதலின் மயங்கா தொழி என்ற வாறு. ஆதார ஆதேயங்களாகில் வேறு பெறப்படவேண்டும்; குளத்துட்குவளை போலவெனில், அறியாது சொல்லினாய்; மணியின்கணொளி யென்றாற்போலக் கொண்டு பிரித்துக் காணப்படாமையு முண்மையு மறிந்து கொள்க.

மாறென்பதனால் புத்தனது [3]அடையிலா ஞானமும், அளாவிலாக் கருணை யும், வரையா வீகையும, மறையா மொழியும் முதலாகிய பல குணங் களு முடைய னெனினும், அக்குணங்களில் வேறு பெறப்படாமையில் இலனாக வேண்டும். இலனாகில் பௌத்த சமயமிலதாம். குணத்தில் வேறு பெறப்படா னெனினு முளனெனின உற்பத்தி முதலாகிய குணங்களின் வேறு பெறப் படாதாயினுங் குணியுண்மை பெறுதலின் மாறு கொள்ளாது மயங்காதொழி யெனறவாறு. குணகுணிகளுக்குச் சொல்லுங் குற்றமெல்லாம் புத்தனோடும், அவன் குணங்களோடுஞ் சொல்லிக் கொள்க. (௧௨௭)

394 புற்கல மாய முதற்பொரு டத்தமுட் புல்லினவாய்க்
கறகளு நீருந் நிலத்தொடு காற்றழ லென்றினைய

---

1 அறுதி - இல்லாமை.

2 காக தந்த கரவிஷாணம் - காக்கைப்பல், கழுதைக் கொம்பு.

3 அடை - உவமை.

பற்பல கூற்றாற் பிறங்கிப் பாக்கும் திறமென்னையோ
வுற்றவை யொன்றொன்றி னுட்புகு மோத்துடையாய்க் கெனலும

இது, "குணியாய் புற்கல"......தது.

(இ - ள்) ஓரணுவுளோரணு [1]அவகஹன சக்தி வசத்தா லுள்புகுமென்று சொல்லுவாய்க்கு அணுக்கள் பல கூடிப் பிருதிவி முதலாயினவாகிப் பரிணமிக்கு மாறென்னென்று சொன்னா னென்றவாறு. (கஉஅ)

395 யாத்தற் கமைந்த குணத்தின வாய வணுப்பொருள்க
ளீத்தற் கரியன [2]நீத்த வருக்க நெறிமையினு
லேத்தற் கியைந்த விரண்டணு வாதியி னின்னணமா
மோத்திற் கிடந்த வகையிது கேளென் றுரைத்தனளே.

இது,.........ரம்.

(இ - ள்)அவகஹனேன் முகங்களின்றி பந்தனேனமுகமாகிய வணுக்கள், "ஸ்நிக்தரூக்ஷத்வாத்பந்த:" என்பதனுல் ஸ்நிக்த ரூக்ஷவகையால் பந்தித்து த்வியணுக ஸ்கந்தமுதலாகப் பிருதிவியாதி மஹா ஸ்கந்த மிறுதியாகஸ்கந்தங் களாகுமென இவவாறு ஆகமத்துச் சொல்லப்படுகினறதென்று சொன்னா னென்ற வாறு. [3]"ணித்தா வா லுக்கா வா அணுபரிணாமா ஸமா வ விஸமா வா ஸமதோ துராதிகா ஜதி பஜ்ஜந்தி ஹி ஆதிபரிஹீணா" என்பது. (கஉகூ)

396 இரண்டணு வாதியி னின்னண மேழுநின் கந்தமெனிற்
றிரண்டன வாய்த்தம்முட் சென்றுடன் நீண்டு மிடத்தவைதா
[4]முருண்டன தாமொன்றி னுள்ளும் புடையு முடைமையினுற்
றெருண்டனம் பாகுபா டற்றற்கு மென்றனன் றேரனுமே.

இது, "புற்கல மிரண்டி"........ தது.

(இ - ள்) பரமாணு நிரம்சமென்று சொல்லுதலால் இரண்டு முதல் பல வணுக்கள் தம்முட் பந்திக்கு மிடத்து, உள்ளும் புடையு மேலுங் கீழுமென நாற் புடைமையின் அணு, ஸாம்சமாமென்றா னென்றவாறு. (கநூO)

397 ஓரிட மாய முதற்பொருட் குள்ளும் புடையுஞ்சொல்லிப்
பேரிட மாக்கிப் பிளப்ப னெனவும் பிதற்றுகின்றா
யாரிட மாய வறிவிற்கு மின்னண மாதலினு
னேரிடத் தாற்பன்மை யெய்தி யுருவா நெறியுமென்றாள்.

இது,......ரம்.

---

1 அவகஹன சக்தி - இடங் கொடுத்தல.

2 நீத்தவருக்கம் - ஸ்நிக்த ரூக்ஷம்; - பசையும், வறட்சியும்.

3 பிரவசன ஸாரம் II, 74. 4 'உரண்டன' என்றும் பாதிபேதம்.

(இ - ள்) ஏகபிரதேசியாகலின் நிரம்சமாகிய பரமாணுவினுக்கு உள்ளும் புடையுமுடைமையில் ஸாம்சமாய் பகுபிரதேசியா மென்று அசம்பந்த பிரலாபம் பண்ணுவாய், அநேக பிரதேசமாகிய சரீரமுழுதும் வியாபித்து நிற்கும் ஸ்பர்சநேந்திரிய விக்ஞானத்திற்கு பகுபிரதேச முண்மையில் அதனையும் ஸாம்சமும், ரூபமுமாமென்று கொள்ளென்று சொன்னா னென்றவாறு.

இஃதென் சொல்லியவாறோ வெனின், [1]"வ௵க்ஷா ஜாய தேசித்தம்" என்பதனாலும், சித்தம் நிரம்சமும், க்ஷணக்ஷீணமுமாயிருக்கு மென்பது பிரசித்தமாதலாலும், நிரம்சமாகி அரூபமாகிய ஸ்பரிசனேந்திரிய விக்ஞானத்துக்கு ஸாம்சமும், ரூபமுமாகிய சரீரசம்பந்தத்தால் ஸாம்சத்வமும், ரூபித்வமும் வாராதவாறுபோலப் பலவணுக்களோடு சம்பந்தமுண்டே யெனினும் பரமாணுவினுக்குப் பகுபிரதேசத்வமில்லை யென்றவாறு.

அன்றியும் பலபிரதேசந் தம்முட்கூடியன்றே நுண்மணல், [2]ஐயவி, எள்ளு, நெல்லு, விரல், சாண், முழம், கோல், காதம், ஒசனை யென்னும் க்ஷேத்திரங்கள் பெறப்படுகின்றன. இவ்வாறு பெறுவுழி இரண்டு பிரதேசந் தம்முட் கூடுமிடத்து, ஏகபிரதேசம் அநேக பிரதேசமாமோ? ஆகாதெனில், ஏகபிரதேசியாகிய அணுப் பிறிதோரணுவோடு கூடிலும் அநேக பிரதேசியாகாமையில் ஸாம்சமாகாதெனபது. ஒரு பத்ரம் பிறிதொரு பத்ரத்தோடு சேர்வுழி முன்புள்ள பிரமாணத்தில் மேற்படாதவாறுபோல ஏகபிரதேசியாகிய அணுவும் பிறிதோரணுவோடு கூடிற்றெனினும் அநேக பிரதேசியாகாமையில் ஸாம்சமாகாதென்பது.

வேறு

398 வண்டாயுங் கோதாய் வரை நெல்லியின் காயதங்கை
யுண்டாய போதே யுறையூரகத் தில்லை யென்பாய்
கண்டாயிம் மெய்ம்மை பிறர் காண்டற் கரியதென்றான்
பெண்டான மீபு மறங் கொண்ட பெருமையினான்.

இது, "அங்கையு ணெல்லிக்காய்"......தது.

(இ - ள்) மொக்கலன், [3]அஸ்திநாஸ்தித்வத்தினுக்குக் குற்றங் கூறுவானொருப்பட்டு, வண்டு மொய்க்கும் பூமாலையுடைய நங்காய்! நினகையிலிருக்கின்ற நெல்லிக்காய் நின்கையிலிருக்கின்ற காலத்து, உறையூர்க் கடையுளில்லையாவது கண்டு, நினகையிலுண்மையும், கடையுளின்மையு முடைமையின் நெல்லிக்காயுண்டு மில்லையுமாமன்றோ வென்றாயாயி லிவ்வாறுண்டு மில்லையும் வேண்டாதார் யாவரோ? நின்கையிலிருக்கிற நெல்லிக்காய் கடையிலு முண்டென்று சொல்கின்றார் யாவரோ? இவ்வரும் பொருளியல்லது காணவல்லாருண்டோ? வென று சொன்னான், தன் ஸ்வஸ்திரீயைப் பிறர்க்குத் தானம் பண்ணுதலென்னும் தர்மமேற்கொண்டவ னென றவாறு.

---

1 ?

2 ஐயவி - வெண்கடுகு. 3 அஸ்திநாஸ்தித்வம் -

இதனாற் போந்த பொரு ளிவ்வாறுண்டு மில்லையுங் கொள்ளினிஃது யாவர்க்கு மொப்ப முடிவதன்றோ ? இது சொல்லவேண்டுமோ ? என்பது. (௯௨)

399 வெய்தாய தீயுங் குளிராகிய நீரும் விண்டோய்ந்
தைதாய காற்று மவையாரு மறிப வென்றாற்
பொய்யாகு மென்னா யவைபுத்த வசன மென்பாய்
செய்தாய் முழுக்கூ ழதுபோலச் சிதைக்க வென்றாள்.

இது,...ரம்.

(இ - ள்) எல்லார்க்கு மொப்பமுடிந்து விளங்கியது சொல்லுதல் குற்றமாகில் நிலம் வலிது, நீர்துவளும், தீத்தெறும், காற்று உளரும் என்பதனால், நீ நெருப்புச் சுடுமெனபது முதலாயின யாவருமறிபவே யெனினு மவை சொல்லுதலி லுனக்குக் குற்றமாமன்றோ? குற்றமாமேயெனினும் அவை புத்த வசனமாதலிற் பிரமாணமெனறு சொல்லுவாய் அஸ்தி நாஸ்தித்வத்தினுக்கு என்ன குற்றஞ் சொன்னாயாகுதி ? நின்மதத்துளார்க்குக் கலக்கஞ் செய்தாய். நெருப்புச் சுடுமெனறு நீ சொல்லியது குற்றமனறாயி லதுபோல அஸ்தி நாஸ்தித்வத்தினுக்கு நீ சொல்லிய குற்றங் கெடுகவென்றவாறு.

முழுக்கூழ் - [1]கலக்கம்; [2]அஷ்டகமெனினுமமையும். (௯௩)

400 கந்தின்கட் காணாய் களியானையை யில்லை யென்பாய்
வந்திங்க ணின்ற பொழுதுண்மை மறுக்க லாமோ
தந்திங் குரைத்த வுரை தானுங் கெடுக வென்றான்
வெந்திங்கு வித்தின் னனைத்தாகிய வீடு கண்டான்.

இது, "கந்திடத்துக் காணாதாயி"...தது.

(இ - ள்) கம்பத்திடத்து யானையைக் காணாதபொழுது, இவ்விடத்து யானை யில்லை என்று சொல்லுவாயாயினவ்விடத்து யானைவந்து நினறபொழுதுண்டா மாதலிற் கந்திடத்தியானையில்லையெனறு நீ சொல்லிய சொற் கெடுவதாகவென் றான் வெந்த வித்துப்போலு மோக்ஷங் கண்டவ னெனறவாறு. (௯௪)

401 ஆண்டில்லை யென்பன் னது வுள்வழி யுண்டு மென்ப
னீண்டின்மை யுண்மை யிவையாக விசைத்து நின்றேன்
வேண்டியனவே முடிப்பாய் விரி பொன் னெயிலு
ளீண்டி யிமையோர தொழுவானெம் மிறையு மென்னாய்

இது,...ரம்.

(இ - ள்) கம்பத்திடத்து யானையைக் காணாதபொழுது யானை யில்லையென் றும், அது அவ்வழிக் கண்டபொழுதுண்டெனறுஞ் சொல்லுவேன். ஒரு காற் காணாததற்காக எக்காலுங் கம்பத்திடத்து யானை யில்லையென்றுஞ் சொல்லேன். இவ்விடத்திப்பொழுதில்லை யென்று நான் காலத்தையிட்டு விசேஷித்துச் சொல்

1 கலவை. 2 அஷ்டகம் - எட்டுப்பொருள் சேர்ந்தது.

லுதலின், யான் சொல்லியவாறே நீயு மொருகாற் கம்பத்திடத்து யானையுளதாக வும், ஒருகாலிலதாகவுஞ் சொல்லுதலின் என் சிஷ்யனைப்போல சமவஸரணத்து இந்திராதி தேவர்கள் வணங்க வெழுந்தருளியிருந்த அர்ஹனையே தெய்வமாகவுங் கொள்ளென்றவாறு. (௧௯௫)

402 கொல்லேற்றின் கோடு குழக் கன்றது வாயினக்கா
வில்லாகு மென்றி யிவை யிங்ஙன முண்மையின்மை
சொல்லேனு மல்லே னது சொல்லுவன் யானுமன்றாய்
கொல்லேற தாகாப் பொழுதே யுடன் கூறுகென்றான்.

இது, "கொல்லேற்றின் கூர்ங்கோடு"...தது.

(இ - ள்) விருஷபத்தின் கோடு, அது குழக்கன்றாய காலத்தில்லாமை யின் அஸ்திநாஸ்தித்வஞ் சொல்லுகின்றாயாயி னஃதியாவர்க்கு மொக்குமாதலிற் சொல்லவேண்டுவதில்லை; குழக்கன்றாய காலத்தே யுண்டுமில்லையுஞ் சொல்ல வேண்டுமெனறு சொன்னானென்றவாறு. (௧௯௬)

403 ஏறாயகாலத் தெழி னல்லது வததுபேதங்
[1]கூறா றெழாத குழக் கன்றினுக் கின்மை முன்னா
வீறாகி நிற்கும் முதலுண்மையிற் கின்மை யெங்கு
மாறியாது மில்லை கலைக் குண்மையு மற்றுமென்றாள்.

இது,...ரம்.

(இ - ள்) யாஙகள் பொருளுககன்றே யுண்டுமில்லையுஞ் சொல்லுவது; ஆதலால் பொருளாய்ப் பெறப்பட்டால் அதற்கொரு வழியினமை சொல்லுவதல் லது, பெறப்படாததற்கு உண்டுமில்லையு முதலாயின சொல்லேமாதலின், ஏறாய காலத்திற் பெறப்பட்ட கொம்புக்குக் குழக்கன்றாய காலத் தின்மை சொல்லுவதல் லது குழக்கனறாயகாலத்துக் கோடு பெறப்படாதவழி யினமை முன்னாக வுண்மை பின சொல்லேம்; உண்மை முனனாக வதற்கின்மை பின சொல்லுதும; ஆக லின, மாறுபாடின்றி முடியும் அஸ்தி நாஸ்திதவமெனறவாறு.

இனி, யிது யாவர்க்குமொப்பமுடிதலிற் சொல்லவேண்டுமோவெனி னதற்கு முன சொல்லியவாறே சொல்லிக்கொள்க. நீ யெமது சித்தாந்த மறியாது வேண் டியவாறு சொல்லுகினறா யென்பது. என்னை? [2]"[illegible]" என்பதெம்மோத்தாதலின்.

வத்துபேதம் - அஸ்திநாஸ்தி, (௧௯௭)

404 கன்று முயலுங் கழுதைப்பெயர் பெற்ற னவுங்
குன்றுந் தலையுட் பெறப்பா டெய்தல் கோடுறுப்பா

1 இரண்டிடத்துங் கூட்டுக.

2 ?

வென்றும் மவற்றுக் கெழ லில்லைநின் பேதமென்றார்
சென்றுஞ் சிலவிற் சிலவின்மையு மாகு மென்றான்.

"இது, "ஒருவகையாற் குழக்கன்று மொருவகையான் முயலானு" மென்னுங் காதை...தது.

(இ - ள்) குழக்கன்றும், முயலும், கழுதையு முதலாயின நின் பக்ஷத்தா லொருவகையாற் கோடுடையவாகவேண்டும். வேண்டினு முயன் முதலாயின வற்றுக்கு ஒருகாலுங் கோடு பெறப்படாமையின் அஸ்திநாஸ்தித்வஞ் சிலவற்று ளுண்டாகியுஞ் சிலவற்றுளில்லையாகியும் [1]அவ்யாப்த மாகுமென்றா னென்றவாறு.

"தலையுட் கோடுறுப்புப் பெறப்பா டெய்தல் குன்றுமாக" வென்று கூட்டுக. (கநஅ)

405 *இல்லாத கோட்டை யுளதாக வெடுத்து மென்று*
சொல்லார்கள் பேதஞ் சொல்ல வேண்டுவை யாயினக்காற்
புல்லாது நில்லாப் பொரு டங்களுக் குண்மைக்கின்மை
கல்லாது நீயுங் கழுதைக் கருள் செய்தி யென்றாள்.

இது,...ரம்.

(இ - ள்) இல்லாத முயற்கோடு முதலாயினவற்றுக்கு அஸ்திநாஸ்தித்வ முதலாயின சொல்லுகை யெமக்குப்பக்ஷமன்றாதலின், நீ, நின்போக்கறுதியாலொருகாற் சொல்லியதனை மீட்டு மீட்டுஞ் சொல்லுகின்றாய்; யாங்கள் ஸத்தாகிப் பெறப்பட்டது ஒரு காலத் தோரிடத்து ஒரு ஸ்வபாவத்தாலில்லையா மென்று சொல்லுதும். நீயஃதறியாது நினஸ்வாமிஹக்தியால் கழுதைக்கு அருள் செய்கின்றா யென்று சொன்னா ளென்றவாறு.

பேதம் - அஸ்திநாஸ்தி. (கநக)

406 *இல்லை வலக்கை யிடக்கைவகை யால தென்றுஞ்*
சொல்லின் னதற்கு மதுவேயெனுஞ் சூழ்ச்சி மிக்கா
யொல்லை யிரண்டு முளவாக வுணர்ந்த னைநீ
நல்லை பெரிதும் மென மொக்கல னக்கனனே.

இது, "இடக்கை வகையாற்"...தது.

(இ - ள்) வலக்கை [2]ஸ்வஸ்வரூப வகையால் அஸ்தி, இடக்கையினது ஸ்வரூப வகையால் நாஸ்தி. இடக்கையும் ஸ்வஸ்வரூப வகையால் அஸ்தி, வலக்கையினது ஸ்வரூபவகையால் நாஸ்தியென்று சொல்லுதற்கண் இடக்கையன்று வலக்கை, வலக்கையன்றிடக் கை யென்பதன்றி யவையில்லையாமாறென்? அவையில்லையெனினு முளவாகவன்றோ நீ புத்திபண்ணி யிருக்கின்றாயென்று சிரித்தா னென்றவாறு. (கசO)

---

1 அவ்யாப்தம் - தருக்க குற்றம்.

2 ஸ்வஸ்வரூபம் - தன் தன்மை.

407 இக்கை வகையா லதுதானுள தாயி னக்காற்
றொக்க விரண்டும் முட னுதலிற் றாய்தொருபால்
பக்கம் மதுவும் படுபாழினிக் காலுமற்றாய்ச்
செக்கின் கணைபோன் றினிச் சென்றாருள் சேமமென்றாள்.

இது,...ரம்.

(இ - ள்) இடக்கையன்று வலக்கையென்புழி, வலக்கையி லிடக்கையில் லாமையி லிடக்கை யன்று வலக்கை யெனகின்றாயோ? வலக்கையி லிடக்கை யுண்மை கண்டு இடக்கை யன்றென்கின்றாயோ? வலக்கையி லிடக்கையது ஸ்வரூபமுண்டாயி லிடக்கையன்று வலக்கை யென்றல் முடியாதாம். இனி, வலக்கையிலடக்கையது ஸ்வரூப மில்லையாயின் இடக்கையினதின்மை வலக்கைக்குளதாம். இனித் தன் வகையாலுளதாவதன்றி யிடக்கை வலக்கையாலும், வலக்கை—யிடக்கையாலு முண்டாமாயி னிடக்கை யெனபதொன்றில்லையாம்; இவ்வாறே வலக்கையு மில்லையாம். இவ்வாறே கால்களு மில்லையாம். இல்லையாகச் செக்குரற்போல நீயுருளாயோ வென்றவாறு.

இனி யிடக்கையினதுண்மை யிடக்கையிற் கிடப்பதன்றி வலக்கையினுங் கிடப்பினும் வலக்கையினதுண்மை வலக்கையிற் கிடப்பதன்றி யிடக்கையினுங் கிடப்பதாயினும் இடக்கை வலக்கை யென்பதோர் வ்யவஸ்தை யில்லையாம்; சேதனத்தில் அசேதனமும், அசேதனத்திற் சேதனமுங் கிடக்கில் [1]இதரேதரபாவம் என்பதொன்றில்லையாய்ச் சேதனு சேதன வியவஸ்தை கெடுமாறு போல வென்பது. (௪௪௧)

408 கைகால் வகையால் பெறப்பாடில்லை காலு மற்றாய்
மெய்தா மொழிய வவை பாறெய்தல் வேண்டுதலாற்
கொய்தார் நறும்பூங் குழலாய் குழ மண்ணர்சளாச்
செய்தா யுலகிற் சிறுமானுயர் தம்மை யென்றான்.

இது, "காற்றிறத் தாற்கையில்லை"......தது.

(இ - ள்) கால்வகையாற் கையில்லை கைவகையாற் காலில்லை; இவ்வாறாகச் சரீர மெய்யா யுலகத்துள்ளாரெல்லாங் [2]குழமணர்களாகாரோவென்று சொன்னு னென்றவாறு. (௪௪௨)

409 கால்கால் வகையா லுள கைகளுங் கையினற்றாய்ப்
பாலாய் முடியு மவை பண்டை யியல்பினுலே
யேலா தினைவதா முள வெத்திறத் தானுமென்னி
னுலாவ தான முடிவி னுயொடு நண்டு மொத்தாய்.

இது......ரம்.

---

1 இதரேதர பாவம் - வேறுவேறு தன்மை. 2 குழமணர்கள் - மரப்பாவைகள்.

(இ - ள்) கால் காலாந்தன்மையாலுள, கையாந்தன்மையாலிலவென்றும், கை கையாந்தன்மையாலுள, காலாந்தன்மையாலிலவென்றுஞ் சொல்லுதும்; அப்பொருள் அவ்வாறாகின்றமை காண்கின்றிலேயோ? இனி யெவ்வகையானுங் காலுங் கையு முள வென்பாயாயிற் கை நான்குங் காணான்குமாக (வாயோடும்) கண்டோடொத்தி யென்றவாறு.

என்பதனாற் போந்த பொருள் - காலின துண்மை காலிற் கிடப்பதன்றிக் கையிற் கிடப்பிற் காலிலுண்மை கிடவாதாகக் காலில்லையாக வேண்டும். இனிக் காலின துண்மை கையுங் காலுமாகிய விரண்டிலுங் கிடப்பிற் கால் நான்காம்; கையுமவ்வாறே யாக வெட்டாம். இனிக் காலினதின்மை கைம்முதலான பிற பொருள்களிற் கிடவாதாகில், எல்லாப் பொருள்களிலுமொருவனது காலுளதாக வேணடும். நெருப்பினதின்மை நீரில் கிடவாதாகில் நீரிலேயு நெருப்புளதாக வேண்டியவாறு போலவெனபது. ஆதலாற் காலினதின்மை கை முதலான பிற பொருள்களிற் கிடக்கவேண்டுமாதலிற் கை தன் வகையாலுளதாய்க் கால் வகையாலிலதாமெனபது பொருந்துவதாம்.

தனவகை யெனபது - ஸ்வக்ஷேத்திராதியை. கால்வகை யென்றது - கால் நிற்கின்ற இடமுதலாயினவற்றையாம. இனிக் கால்வகையால் கையில்லை யென்பதென்னை? கையிற் காலில்லை யெனன வமையாதோவெனின், "மெய்த் தவத்தாற்றெருக்கான் குணத்தால் மிக்கா" னென்ற வழி மெய்த்தவத்தொக்கது புத்த னுழையெனனுது புத்தன் மெய்த் தவத்தாற் றெருக்கானென்றவாறுபோலக் கொள்க வென்ப. (௪௦௯)

410 அல்லென் றுரைத்த வுரை தானுமெம் மாகமத்து
ளில்லென்ற வாறென் றிவை யிங்ஙனம் வேண்டுகின்றாய்
சொல்லன்று நாயைந் நரி தானென்னச் சொல்லுகின்றா
ரில்லென்ற வாறோ நரி தனன்னாயு மென்றனனே.

இது, "நீயன் றென்றுரைப்ப"......தது.

(இ - ள்) [1]திரவயாஸ்தி நாஸ்தித்வமாவது, ஒனறொன்றல்லாமை யென்றற்க னல்லெனபதற்கு மில்லெனபதற்கும பொருளொன்றாகல் வேண்டும்; வேண்ட, நாயைக் கண்டிது நரியன றென்றா னரியில்லை யெனறானாகாதோ வென்று னென்றவாறு. (௪௧௦)

411 நாய்கொன் னரிகொல் லெனத் தோன்று முணர்வுநண்ணி
யாய்சொல் லிரண்டின் னுணர் தல்லது வன்மையென்றாய்
நீசொல் லறியா யறிவார் நெறி கேடுகில்லாய்
பேய்சொல் லுபவே பல சொல்லிப் பிதற்றலென்றாள்.

இது,.......ரம்.

---

1 திரவயாஸ்தி நாஸ்தித்வம் - பொருளின் உண்மை இனமை.

(இ - ள்) நாயோ நரியோ வென்னையந் தோன்றி நரியன்மை துணிந்து, நரியனறு நாயென்புழி, நரியன்மை நாயிற் கிடந்ததெனில், நாயாதலு நரியன்றாதலு நாயிற் கிடந்ததாம். அவ்வழி நரியன்மை யாதினாற் பெற்றாய்? நரியாந் தன்மையின்மையினெனின், நரியாந்தன்மையினது இன்மையினாற் கிடந்ததாம். ஆதலாலின்மையைப்பற்றி அன்மை வந்ததாம். ஆதலாலவ்விரு சொல்லுக்குமோ ரொற்றுமையுளதாம். அன்றியும் இல்லென்பது பொருளினதின்மையைக் காட்டி நிற்கும்; அல்லென்பது ஒரு பொருளினதின்மையினையுடைய பிறிதொரு பொருள் காட்டும். இது தம்முள் வேற்றுமை; நாயின்று, நாயன்று என.

அன்றியும் வடநூல் வழக்கினும் [1]நஞ்ஞினுக்குப் பொருளிரண்டாம், [2]"ப்ரஸஜ்யப்ரதிஷேதமும் பர்யுதாஸப்ரதிஷேதமு" மென. அவற்றுள் ப்ரஸஜ்யப்ரதிஷேதமாவது- [3]ப்ரஸங்கித்து நின்ற பொருளின் அபாவத்தையே காட்டும். என்னை? [4]"வர்த்தமாந ஸ்ய நிஷேத ப்ரஸஜ்யப்ரதிஷேத" என்பதாகலின். பர்யுதாஸப்ரதிஷேதமாவது - ப்ரஸங்கித்த பொருளின் அபாவத்துடனேகூட வதனையுடைப் பிறிது பொருள் காட்டுவது; [5]"பரம் பரிக்ரஹ்ய விவக்ஷிதமு தஸ்யதீதி பர்யுதாஸ" என்பதாகலின். அநஶ்வ என்றவழி அபாவத்தைக் காட்டுவது, ப்ரஸஜ்யப்ரதிஷேதம் இனி அஸ்வமல்லாப் பிறிதைக் காட்டுவது பர்யுதாஸப்ரதிஷேதம். அவ்விரண்டு அர்த்தத்திலும் இல்லென்பதூஉம், அல்லென்பதூஉம் வந்தவாகலி னவ்விரண்டு சொல்லும் அத்யந்தம் பின்னார்த் தங்களல்ல வாதலின், நீ சொல்லிலறியாமையுஞ் சொல் லறிவாரோடு சேராமையும், பேய்போலப் பல பிதற்றுகின்றா யென்றவாறு.

"இரண்டின்னுணர்தல்லது வின்மை யென்றான்" என்பதனால் பொருள் இல், அல் - என விரண்டுங் கூடியல்லது அன்மை பெறப்படாதென்றாராயிற்று.

412 பேரும் முணர்வும் பொரு ளில்லதற் கில்லையென்றி
சார்வும் மகல்வுந் தலைப் பெய்தலோ டுள்ளமின்மை
நேரிங் கிவையு முண ராமையிற் கென்றனாய்த்
தேரன் சிறிதே தெரி கோதையை நக்கனனே.

இது, "உணராமை காரணத்தால்"...தக,

---

1 ந - வடமொழி எதிர்மறைச் சொல.

2 ப்ரஸஜ்ய ப்ரதிஷேதம், பர்யு தாஸப்ரதி ஷேதம்.

3 ப்ரஸங்கித்து.

4 வர்த்தமாநஸ்ய நிஷேத ப்ரஸஜ்ய ப்ரதிஷேத.

5 பரம் பரிக்ரஹ்ய விவக்ஷிதமு தஸ்யதீதி பர்யுதாஸ.

(இ - ள்) 1ஶப்த புத்தியாற் பெறப்படாத பொருளில்லை யென்பாயாயின், சப்த புத்திகளாற் பெறப்படாத அணிமையுஞ் சேய்மையுந் தலைப் பெய்யாமையு முள்ள மின்மையு மெனபன வுளவாதலிற் சப்த புத்தியின்மையேலவை யில்லையென்றுகொள்ளலாமோ வென்று சிரித்தானென்றவாறு.

அணிமை - கண்ணு ளஞ்சன முதலாயின ; அவையுணராத பொழுதுமுள - சேய்மை - தூரமாகிய மந்தாபர்வத முதலாயின ; அவையுமுணர்வெழாதகாலத்து முள. தலைப்பெய்யாமை - இந்திரியங்கள் விஷயங்களோடு தலைப் பெய்யாமை; அதுவு முணராத பொழுது முண்டு. உள்ளமினமை - ஒரு பொறிப்புலத் துள்ளஞ் செல்கின்ற காலத்துப் பிறிதொரு பொறிப் புலத்துள்ளஞ் செல்லாமை ; அதுவு மப்பொழுதுண்டு. தலைப் பெய்யாமையும், உள்ளமின்மையு மென்பன - பெயரின்றியும், பொருளுண்மையுடையவாயின. ஆதலால், சப்த புத்தியில்லாமை பொருளினதினமைக்குக் காரணமன்றெனபது போந்தது. பேருமுணர்வுமில்ல தற்குப் பொருண்மை யில்லையென்று கூட்டுக. பொருண்மை யென்புழி, மை- செய்யுள் விகாரத்தாற் குறைந்து நின்றது. "நேரிங்கிவையுமுணராமையிற்" கெனபதன பொருள் - உணராமையினுலின்மைநேரெனறவாறு. கு - பகுதிப் பொருள் விகுதி. (கசகூ)

413 ஆதகன் னுரைத்த பொரு டன்னையவ் வாகமத்தாற்
சாத்தன பயின்று லறியாவிடுந் தன்மை யுண்டோ
வீர்ததிங் குரைத்த பல தம்முளோன் றின்னதென்று
யோததின் வகையாற் பெயரோ டுணர் வின்மைக் கென்றாள்.

இது,.........ரம்.

(இ - ள்) பேருமுணாவு முடைய தியாதொரு பொருளதில்லை யென்னப் படாதெனப தல்லது, பேரு முணர்வு மில்லாததனை யில்லையென்று சொல்லோம் ; இவவாறு பேரும் முணாவு மில்லாதனவாக நின்றுற் கூறப்பட்டன ஆப்தவாக்கிய முதலானவற்று லுணரப்படாதோ ? நீ சொன்ன இவற்று ளுணரப்படாத தின்னதென்று சொல்லா யென்றவாறு.

பேரும் முணர்வுமுள 2(வழி) பொருளுண்டாயின் முயற்கோடு முதலாயினவு முளவாக வேண்டுமெனின, அறியாது சொல்லினுய், முயலிற் கோடில்லை யெனபதல்லது முயலென்னும் பெயருங் கோடென்னும் பெயரும் பொருளுடைய, மொக்கலன் மஹாபோதியி லில்லை யென்றுல் மொக்கல னில்லையாகாதவாறுபோல வென்பது. (கசஎ)

414 ஒன்றி னியற்கை யொரு வான்பொருட் கில்லை யென்றே
பென்றும் முரைத்தி யிரும்பெய்திய வெம்மை யந்நீர்

---

1 சப்த புத்தி - சொல்லாலாம் அறிவு.

2 விடுபட்டதற்குச் சேர்க்கப் பட்டது.

சென்றும் மறுகித் தீக்குணஞ் சேர்ந்த தற்றேற்
குன்றும் பிறவோ வினிநீ கொண்ட கோளு மென்றான்.

இது, "ஒன்றின தியற்கையால்"............தது.

(இ - ள்) ஒன்றின தியற்கை பிறிதொன்றி னில்லை யென்கின்றா யாயி னிரும்பு காய்ந்து நெருப்பாவதூஉங் குளிர்ந்த வியல்பையுடைய நீர் காய்ந்து மறுகிச் சுடுவதூஉ முதலாயின நினமேற்கோள் குறைபடு மன்றோ வென்றா னென்றவாறு. (கசஅ)

415 கொண்ட வுடம்போ டுயிர் தானுடன் கூடிநின்றாற்
கண்டும் முணர்ந்து மவை யாவதென் கல்வி யில்லா
யுண்டங்க ணின்ற வுயிர்க்காக வுரைப்ப தொக்கும்
பிண்டந் நிகழ்ச்சி பிழைப்பாகு நினக்கு மென்றாள்.

இது,...ாம்.

(இ - ள்) [1]சரீர ருதமாகிய ஆத்மனது ஞானதி குணவிகாரங்கள் சரீரத்துக்குக் காணப்பட்டவெனினும், அவை சரீரத்திற்குச் சம்பந்திகளன்றிச் சரீரத்து நின்ற ஆத்மனுடையனவாவதறியாயோ? அதுபோல விரும்பும் ஜலமும் அக்கினியோடு கூடுதலில் இரும்பிலும் ஜலத்திலும் அக்கினி ஸ்வபாவங் காணப்பட்டவெனினும் அவை அக்கினி ஸ்வபாவமெனறே கொள்ளென்பது. இவ்வாறு கொள்ளாதொழியில் அஷ்டக பிண்டமாகிய அக்கினி சுட்டதெனினு நீரு மண்ணுஞ் சுட்டதென்னுது அக்கினி சுட்டதென்று நீ சொல்லுகின்ற வழக்குப் பிழையாமென்றவாறு. இதனுற் போந்த பொருள் ஸ்வரூபபரித்யாக மென்பதில்லையா மென்பது.

நெருப்பினியல்பாணீரில்லையெனறும், நீரினியல்பா னெருப்பில்லையென்று மன்றே நீங்கள் சொல்லுவது. ஆயின் நெருப்பின்னியல்பாகிய சுடுதலால் நீருள தாயிற்றாகாதோ வெனி னுகாது. என்னை? நெருப்பினியல்பாகிய சுடுதலன்றி நெருப்போட்டைக் கூட்டத்தான் நீரின்கட் டோன்றியதோர் விகாரமன்றோ? ஜ்வரத்தோடு கூடிய சரீர விகாரமான உஷ்ணம் அக்கினி ஸ்வபாவமாமோ? அக்கினி ஸ்வபாவமாகில் ஜ்வரங்கொண்டார்மேலிட்ட புடவை வேவாதோ? ஆகையா னெருப்பினது உஷ்ணமன்றி ஜலாதிக்குக் காரணத்தாற் றோன்றுவதோர் ஸ்வபாவ விசேஷமென்று கொள்ளென்பது. அன்றியு மிக்காலத்திவ்விடத் தித்தன்மையால் அஸ்தியென்று சொல்லுதலால் நீ சொல்லிய குற்றமெங்கட் காகாதென்பது. இது ஸ்வரூப பரித்யாகங் காட்டி தூஷிக்கப் புகுவதனைப் பரிகரித்தது.

416 மெச்சி யிடத்தாற் பிறிதின்மை விளம்பு கின்றாய்
பிச்சை முதலாப் பெரிதாவறஞ் செய்த வன்று

---

1 சரீர ருதம் - சரீரத்தை அடைந்த.

னச்செல் கதியுள் ளமரன் னெனப் பாடு மின்றே
விச்செய்கை யெல்லா மிகழ்வாம் பிற வென்றனனே.

இது, "பிறிதிடத்துள்ள"...தது.

(இ - ள்) இவ்விடத்துண்டு பிறிதிடத்தில்லை யென்று சொல்லுதலால் தானுதியாகிய தர்மங்கள் செய்தானிவ்விடமென்ற விடத்திலன்றிப் பிறிதோரிடத்தில்லை யாதற்கட் பரலோக மென்பதொன்றில்லையாய்த் தர்மஞ் செய்ததெல்லாமவமாமென்று னென்றவாறு. (௪௰)

417 உளனத்தை யின்றி வழங்காவுழல் கின்ற போழ்து
மானத்தி னீங்கி வதங் காத்து வருந்தும்போழ்தும்
வானத்த தாய பொழுதுமன் னுயிர தென்று
டானத்தி னுண்மை யிதுதத்துவ மாக்கொ ளென்றாள்.

இது,...ரம்.

(இ - ள்) இக்காலத் திவ்விடத்தில்லை யென்றி யாங்கள் காலத்தை யிட்டு விசேஷித்துச் சொல்லுதலாற் பிறிது காலத்துப் பிறிதிடத்துண்டென்பது பெறப்படுதலால், தர்மானுஷ்டானம் பண்ணுகின்றகாலத்தும், மனுஷ்யலோகத்து தர்மபலம் அநுபவிக்கின்ற காலத்தும், சுவர்க்கலோகத்துமோர் உயிரோ யென்ற வின், சொல்லிய குற்றமெங்கட் கெய்தாதென்பது. அன்றியும் இடமுங் காலமும் இயல்பும் ஜீவாதி திரவ்யங்களால் அடையப்பட்டன ஸ்வக்ஷேத்திரம், ஸ்வகாலம், ஸ்வபாவமென்றும், அடையப்படாதன பரக்ஷேத்திராதி யென்றுஞ் சொல்லுது மாதலால் க்ஷேத்திராதிக்கு நியதியின்மையி னெமக்கு நீ சொல்லிய குற்றமாகா தென்பது. (௪௰௧)

418 காலம் பிறிதிற் பொரு ளில்லெனக் காட்டுகின்றாய்
ஞால மறியத் தவஞ் செய்தவ னல்லுயிர்தா
னேலங்கொள் கோதா யெதிர்காலத்தி னின்மை யாமேற்
சீலங்கள் காத்தல் வருத்தஞ்சிதை வாக வென்றான்.

இது, "ஒருகாலத்துள பொருள்"...தது.

(இ - ள்) இக்காலத்துண்டு பிறிதுகாலத்தில்லையென்று சொல்லுவாய்; தபசு பண்ணுவானொருவன் தபசு பண்ணுகின்ற இக்காலத்திலே யுளனாய், எதிர்கால முதலாகிய பிறிது காலத்திலனுதல் முடிதலில், பரலோகமென்பதொன்றில்லையாய்த் தர்மாநுஷ்டானத்துக்குப் பலமில்லையா மென்று னென்றவாறு. அன்றியும் இக்காலத்துண்டு பிறிது காலத்தில்லை யெனவே பொருள் க்ஷணிகமென்பதூஉம் பெறப்படு மென்றவாறு. (௪௰௨)

419 ஆற்ற வருந்தித் தவஞ் செய்து மரிய காத்துந்
நோற்றும் பெரிதுந் நுணுகா நின்ற பொழுதினும்
மேற்ற முடைய விமையா னெனப் பட்ட போழ்துஞ்
சாற்றின் னுயிர்தன் பொழுதே யுண்மை தங்கு மென்றாள்.

இது,.........ரம்.

(இ - ள்) தபசு பண்ணுகின்ற காலத்தும், தபசின் பலமான[1]ஸ்வர்க்கலோகாநு ப்வநத்திலும் ஜீவன் ஸ்வகாலத்திலே அஸ்தியாயிற்றாம். அஃதாவது, பதார்த்தம் க்ஷணந்தோறும் காலத்தைவிட்டுக் காலாந்தரத்தை யடைதலா லடையப்பட்ட காலம் ஸ்வகால மாகவும், அடையப்படாத காலம் பரகாலமாகவும் சொல்லுதலி லொருகாலம் ஸ்வகாலமென்னு நியதியின்மையிற் றபசுபண்ணுகின்ற பொழுது அது ஸ்வகாலமாய் எதிர்காலமும், இறந்தகாலமும் பரகாலமாம். பின்பு பலாநுபவன காலத்தி லது ஸ்வகாலமாய் ஒழிந்தகாலம் பரகாலமாம். ஆதலி னீ சொல்லிய குற்றமாகா தெனபது. (கருசு)

420 நூலா றிரும்பாய் நிகழாமை [2]நொடிதி யாங்கே
பாலான் றயிரா மென நின்று பயிற்று தியான்
[3]மாலா னுடையா ருரையொக்குநின் மாற்ற மென்னுத்
தேறார் தெருண்டா ரெனச் சொல்லினன் றேர னும்மே.

இது, "நூலிரும்பாய்".........தது.

(இ - ள்) நூலிரும்பாய்ப் பரிணமியாதென்று சொல்லுதியாதலிற் பால் தயிராய்ப் பரிணமியாதா மாகவும் பால் தயிராமென்றுஞ் சொல்லுதி யாதலாற் பித்தருரையோ டொக்கு நின்னுரையென்று தோன்றச் சொன்னு னென்றவாறு.

421 தத்தந் நிமித்தந் தலைப் பெய்துதங் காரியம்மா
யொத்த பொருள்க ணிகழ்வாக்க முரைத்து நின்றேன்
பித்தன்னி னெப்பப் பிறிதிற்பிறி தாமென்பனே
வித்தின் வழியா னுரைநீயும்வெள் யானை யென்றாள்.

இது,.........ரம்.

(இ - ள்) கையறக் கெடாது நின்று விகாரத்துக்கு யோக்யமான காரணங்கள் பெற்றுப் பொருத்த முடைத்தான விகாரத்தை யடையுமென்று யாங்கள் சொல்லுதும். ஆதலால், நூலிரும்பாய்ப் பரிணமிக்கைக்கு யோக்யமான சாதனமில்லாமையி லஃதாகாதாதலின், யோக்யமான பரிணாமத்தை யடையுமென்பது பொருந்தும். ஒருபொருள் கையறக்கெட்ட விடத்து, அதில் அத்யந்தம் பின்னமானபொரு ளதன்வழித் தோன்றுமென்று சொல்லுகின்ற னிைக்கே யக் குற்று

1 ஸ்வர்க்கலோகாநுபவநம் - தேவலோக சுகமனுபவித்தல்.

2 நொடிதி - சொல்லுதி. 3 மால் - மயக்கம்.

மாவது. ஒன்று கையறக்கெட்டுப் பிறிதொன்று தோன்றில் நிலத்தி லிட்ட வித்து கையறக்கெட்டா லதன்வழியோர் வெள்ளானை பிறக்கவேண்டு மென்று யாங்க ளினக்குரைக்குங் குற்றத்தை நீ யெங்கண்மே லிட்டுக் கூறினை யென்ற வாறு.

நிமித்தம் - சாதனம். நூல் புடவையாய்த் திரிதற்கு [1]அச்சன முதலாயின ஸாதனம். வித்து முளையாதற்கு மண்ணு நீரு முதலாயின ஸாதனம். பால் தயி ராதற்கு மோர் முதலாயின சாதனம். இவ்வாறே யொழிந்தனவு மறிந்துகொள்க. காரணமன்றி புள்ளது கையறக்கெடுதலு மில்லாதது தோன்றுதலுஞ் சொல்லு தலா லுனக்கிவவாறுகோட லருமையி னீ சொல்லியகுற்ற முனக்கேயா மென் பது.

"கேட்டிற்குக் காரணங் கேட்பேனயா னென மொழிந்தாள்
கேட்டிற்குத் தோற்றமே கெடுப்பதிங் கில்லென்றான்"

இது, காரணமின்றிக் கெடுமென்பதற் கவனுரைத்து.

"தோனறுவ துளதாகிற் சூல்கன்னிக் குளதாகும்"

இது, இல்லாதது தோன்று மெனபதற் கோத்து.

இனி, உள்ளது கெட வில்லாதது தோன்றுதற்கண் வித்துக்கெட வித்தின் வழி வெள்ளானை தோன்றவு மமையு மெனபது. ஒன்றொன்றாய்க் கையறக் கெடாதேநின்று பரிணமிக்கில் ஸ்வர்ணம மகுடாதியாய்ப் பரிணமிப்புழிக்கெட்ட தில்லை யெனினும், பீஜமங்குரமாய்ப் பரிணமிப்புழிக் கெட்டது கண்டா மல் லவோவெனி னொன்றொனறாய்ப் பரிணமிப்புழிக் காரண வசத்தாற் பிறிதாகிப் பரிணமிப்பனவுந் தானதுவாயப் பரிணமிப்பனவு மென விருவகையாம். அவற் றுள் ஸ்வர்ணங் காரணம்பற்றி வெள்ளியாய்ப் பரிணமித்தலும், பீஜம் காரணம் பற்றி அங்குரமாய்ப் பரிணமித்தலும் இந்தனங் காரணம்பற்றி ஹஸ்மமாய்ப் பரி ணமித்தலும், பால் காரணம்பற்றித் தயிராய்ப் பரிணமித்தலு முதலாயின தான் பிறிதாகிய பரிணாமம். இவ்வழிப் புற்கல திரவ்யங்கெடாது நின்றது; ஸ்வர்ணாதி கெட்டது.

இனி, வியவஹார திரவ்யமாகிய ஸ்வர்ணாதியும், பிருதிவியாதியு முதலா யின காரணவசத்தால் மகுடகுண்டலாதியாய்ப் பரிணமிப்புழித் தானதுவாய்ப் பரிணமிக்கும். இவ்வழிப் புற்கல [2]ஸங்தோஹ விசேஷமாகிய ஸ்வர்ணாதி திரவ் யங்கெடாது நின்றது; மகுடாதிகெட்டது. ஜீவனுள்ளும் மனுஷ்யன் தேவனாய்ப் பரிணமித்தல் முதலாயின, தான் பிறிதாகிய பரிணாமம். இவ்வழி ஜீவன் கெடாது நின்றது; ஜீவ பரிணாமமாகிய மனுஷ்யத்வ முதலாயின கெட்டன.

இனி, [3]பால்யாதியாய்ப் பரிணமிப்புழி, மனுஷ்யத்வாதி தானதுவாய்ப் பரிணமித்தது. இவவிடத்து ஜீவ புத்கல ஸம்பந்தமாகிய மனுஷ்யத்வாதி

1 அச்சனம் - நெய்வோர் கருவி. 2 ஸந்தோஹம் - சேர்க்கை.
3 பால்யாதி - குழவிப் பருவம் முதலியன.

கெடாது நின்றது; வாயுவாதி கெட்டது. இனித் தானும் பிறிதுமாகிப் பரிணமிக்கும் பரிணாமமு மிவற்றின்பாற்படும். இவ்வாறு காரண வசத்தால் வஸ்து பரிணமிக்குமென்று கொள வெமக்கு யாதோர் குற்றமும் வாராதென்று கொள்ளென்பது. இத்துணையும் யுத்தி பற்றிக் கொண்டுரைக்கப்பட்டது.

நிகழ்வாக்கம் - பரிணாமம். (கஉரு)

422 கூடா பொருள்கள் பிறிதின்குணத் துண்மை யென்பாய்
[1]பாடாலப் புட்பத னவாகிய பண்பு நாற்றம்
மோடாவ தெய்திற் றெனவையமுரைக் கின்ற தஃதா
னூடாது சொன்னா யதனன்மை யொழிக வென்றான்.

இது, "பிறிதொன்றினியற்கை"......தது.

(இ - ள்) ஒன்றினது ஸ்வபாவத்தாலொன்றில்லை யென்பாயாயிற் பாதிரிப் பூவின ஸ்வபாவமாகிய நாற்ற மோட்டின்கண் வந்ததாகலி னொன்றி னியல்பாற் பிறிதொன்றுண்டாயிற்று மாதலா லிது விசாரியாது சொன்னாயென்று சொன்னா னென்றவாறு. (கஉசு)

423 போதுக்க வாசம் புதுவோட்டைப் பொருந்தி னாலும்
மேதக்க நாற்ற மிதுபூவின தென்ப மிக்கார்
தாதுக்க நின்று மவைபோக்குந் ததாகதற் கென்
றேதுக்கள் காட்டி முடித் தாளிணை யில்ல நல்லாள்.

இது,.........ரம்.

(இ-ள்) பாதிரிப்பூவுடனேடு சம்பந்தித்தலி லோட்டிற்குஅந்த நாற்றம் வந்ததாயினு மது ஓட்டிற்கு ஸ்வபாவமன்று. ஸ்வபாவமாயி னோட்டிற் கெப்பொழுதும் அந்த நாற்ற முளதாக வேண்டுமனறே? அக்கினிக்கு உஷ்ணமொரு காலத்து வந்ததோ? ஆத்மாவினது [2]வியாஹாராதி சம்பந்தத்தால் சரீரத்து வந்ததெனினும் ஜீவனுடையதாகின்ற தில்லையோ? அதுபோல வந்த நாற்றம் பாதிரிப் பூவினதே யாம். தாது எவ்வழிநிற்பினும், [3]ததாகதன தாயினற் போல திருஷ்டாந்தஞ் சொல்லிமுடித்தார் நீலகேசியார் என்றவாறு.

ஏதுவென்று திருஷ்டாந்தத்துக்குப் பெயர்; "அதற்குவரு மேதுவு முறைப் பணிது கேணீ", "காரணங் காட்டிக் கணிகையரோ டெண்ணல்" எனவும் வரும்.

வேறு

424 வீட்டிட மென்று நின்னால் வேண்டவும் பட்ட தன்னை
நாட்டுவ னதுவு நாயிற் கென்றுநன் றென்றி யாயிற்

1 பாடாலம் - பாடலம்; பாதிரி; நாலடியார் 139.
2 வியாஹாராதி - பேசுதல் முதலியன. 3 ததாகதன் - புத்தன்.

சூட்டடு நரகந் தானுஞ் சுடர்ந்தநற் சுவர்க்கந் தானும்
பூட்டின முரைத்த வக்காற் போந்ததங் கென்னை யென்றான்.

இது, "நீயுரைக்கும் வீட்டிடமும்"......தது.

(இ - ள்) மோக்ஷஸ்தானமென்று நீ சொல்லுகின்றதுவு மோரிட மாகையால், நாய்கிடக்குமிடம், நரகம், ஸ்வர்க்கம் என்னு மிவற்றோடொக்கு மென்று சொன்னாற் போந்த குற்றமென்னை என்றவாறு.

சித்தி க்ஷேத்திரம் நாயிருக்குமிடம், இடமாகையால் நாய்க்கொட்டில்போல : சித்தி க்ஷேத்திரம் துக்ககாரணம், இடமாகையால் நரகம்போல : சித்தி க்ஷேத்திரம் [1]புநர்பதந காரணம், இடமாகையால் ஸ்வர்க்கம்போல: என்று அநுமானஞ் சொன்னானென்றவாறு.

சூட்ட டுநரகம் - சுட்டு வருத்துகின்ற நரகம். (கஉஅ)

425 கதியின வகைய வாறுங் கந்தபிண் டங்கள் சொன்னான்
பதியின வென்ன நின்றாய் பாக்கனாய் காட்டு தீயால்
விதியினின் வினையட் டார்தம் வீட்டிட மின்ன தென்றார்
கதுவென்னை யென்னச் சொன்னா லாகம மல்ல தாமோ.

இது,.........ரம்.

(இ - ள்) அறுவகைக் கதியு [2]மைவகைக் கந்த பிண்டமுஞ் சொன்னானிருக்கின்ற மஹாபோதி பிரதேசம் கபிலபுர முதலாயின வரிஷ்டமுடைய வென்று சொல்லுகின்றா யெமது சித்தி க்ஷேத்திரத்தினுக்குப் பாக்கனையும்,நாயையும் காட்டுகின்றாய் ; கர்ம க்ஷயம் பண்ணினா ரின்னவழி யிருப்பாரென்று பரமாகமத்துச் சொன்னவாறு சொல்லில் நீ யிவ்வாறு தூஷணஞ் சொல்லினால் ஆகமத்தில் சொல்லுகின்ற பொருள்களல்லவாமோ வென்று சொன்னா னென்றவாறு.

புத்தனிருக்கும் மஹாபோதி பிரதேச முதலான நாயிருக்குமிடம், இடமாகையால் நாய்க்கொட்டில்போல; துக்க காரணம், (இடமாகையால்) அவீசி நரகம்போல ; புநர்பதந காரணம், (இடமாகையால்) படுகுழிபோல ; துடித விமானத்தினின்றும் போந்து, குயிலாலபுரத்துத் தோன்றி, உலும்பினிவனத்துப் பிறந்து, கபிலபுரத்துப் புத்தத்வம் பெற்றுத் தர்மோபதேசம் பண்ணி, மஹாபோதி பிரதேசத்துப் பொன்றக்கெடுதல் புத்தனுக்கு நியதி.

கதியாறுவன - விலங்கு கதியும், பேய்க்கதியும், நரககதியும், தேவகதியும், பிரமகதியும், மக்கள் கதியுமென்பன.

" இத்திறம் படரார் படர்குவ ராயின்
விலங்கும் பேயு நரகரு மாகிக்
கலங்கிய வுள்ளக் கவலையிற் றோன்றுவர் "

எனவும்,

---

1 புநபதநம் - மறுபடியும் வீழ்தல்.

2 ஐவகைக் கந்தபிண்டம் - ரூபம், வேதனை, குறிப்பு, ஸம்ஸ்காரம், விஜ்ஞானம் என்பன.

"சீலந் தாங்கித் தானந் தலைநின்று
மேலென வகுத்த வொருமூன் றிறந்துத்
தேவரு மக்களும் பிரமரு மாகி" "

எனவுஞ் சொல்லுதலால்.

இவை [1]மணிமேகலை துறவிற் காண்க. பாக்கன் - காட்டுப் பூனை. (கஙகூ)

426 பேர்த்திவண் வார வில்லாப் பிறவியாந் தான மென்னிற்
றீர்த்திவண் வார வின்மை சேர்விடக் குண்மை யாமோ
கூர்த்தலில் வினையி னின்மை கூறுவ னென்றி யாயி
னார்த்துள னவனே யாயி னண்ணுமே வினையு மென்றான்.

இது, "பேர்த்திங்கு வார"........தது.

(இ - ள்) மோக்ஷ லோகமாவது மீட்டுப் பிறவாப் பிறவிக்கு யோக்கியமான தொரு ஸ்தானமெனில், க்ஷேத்திரமாகிய விதனுக்குத் தன்னுழைச் சென்றாரை மீட்டுப் பிறவாமை செய்யு மாற்றலுளதாமோ? இனிப் பின் பிறப்புச் செய்வ தாகிய கர்மங் கெடுதலிற் பிறவானெனில், அவனுளனா யிருப்பிற் கர்மந் தானே யுளதாமென்று சொனனனென்றவாறு. (கசுo)

427 பிறப்பதை வீடு மென்னே னவ்விடம் பேர்ப்பின் றென்னே
னுறத்தகு வினைக டாமு முண்மையா லொட்டு மென்னேன்
மறத்தலில் யோக பாவ மாசுதா மீட்டு மென்ப
திறப்பவும் வேண்டு கின்றேற் கெய்தல நின்சொ லென்றாள்.

இது,.........ரம்.

(இ - ள்) மேற்பிறவாமற் பிறப்பதோர் பிறப்பு மோக்ஷமென்றும், மோக்ஷ ஸ்தானம் பிறவாமைக் காக்குமென்றும் ஜீவன துண்மை மாத்திரத்தாற் கர்மமா மென்றுஞ் சொல்லேன. யோகபாவங்களாற் கர்மமாம்; கர்மத்தாற் பிறவி யாம்; யோகபாவ நீங்கக் கர்மம் நீங்கும்; கர்ம நீங்கப் பிறவி நீங்கும்; பின்பு யோகபாவ மின்மையிற் கர்ம பந்த மில்லை யென்று சொல்லுவேனாதலி னீ சொல்லிய குற்ற மெமக் கெய்தாவென்று சொன்னாளென்றவாறு.

யோகமாவது மனோ வாக் காய வியாபாரம்; பாவமாவது - அந்த யோகத் தால் ஜீவன்க ணுண்டாகிய பரிணாம விசேஷம்; சித்த பரமேஷ்டிகளுழை மனோவியாபார முளதன்றோவெனி லுளதன்று; என்னை?

[2]"இன்ன திருந்தடி யீண்டு குணச்செல்வ
னென்னும் பகைபசி வேட்கை வியப்பிலன்
கண்ணுந் துயிலான் கறுவச்ச மார்வமு
மன்னுமொன் றில்லை மனச்சிந்தை யின்றே"

என்பதனால் அருகதாவஸ்தையிலு மில்லாதது சித்த பரமேஷ்டி யுழை யுள

1 காதை 30, 73 - 75; 78 - 81. 2 ?

தாகாதென்பது. ஆதலால், சுப யோஹத்தாற் புண்யமும், அசுப யோஹத்தாற் பாபமும், யோஹாஹாவத்தாற் கர்மாஹாவமுமா மென்பது.

ஈட்டு மென்பது - ஈண்டுமென்றுமாம். (கஉக)

428 பிறக்குந்தன் ஞானத் தாலும் பின்னுந்தன் னுண்மை யாலும்
புறப்பொருள் கொண்டு நின்று புல்லிய சிந்தை யாலுஞ்
சிறப்புடை வீடி தென்று செப்புநீ தீவி னையைத்
துறக்குமா றில்லை நல்லாய் சொல்லுநீ வல்ல தென்றான்.

இது, "உணர்வவர்க்குப் பிறக்குமேல்"........தது.

(இ - ள்) இவனுக்கு ஞான மெப்பொழுதும் பிறத்தலாலும், தனதுண்மையாலும் [1]ஹஹிரர்த்தங்களைப் பற்றிச் சிந்தையுள தாதலாலும், நின் விமத்தாத்மாவினுக்குக் கர்ம [2]பந்த நீங்குமாறில்லை; நீ யிதற்கொன்று வல்லையேற் சொல்லுவாயாக வென்று னென்றவாறு.

விளக்குள்ள துணையு மையுண்டானவாறு போல, ஞானரூபனுகிய இவனுள்ள துணையு மிவன் கர்ம பந்தனும். என்னை? ஸம்ஸாரியான காலத்தும் புறப்பொருண்மேற் சென்ற ஞான நிகழ்ச்சியாலன்றே கர்மபந்தமாவது; அந்தஞானத்தோடு கூட நிற்கி[லிவனுக்குக் கர்மஹந்தமா மென்று சொன்னு னென்பது போந்தது. (கஉஉ)

429 நன்றியில் கார ணங்க ளூட்டிநீ காட்டி னவ்வு
மொன்றுநா னொட்டல் செல்லேன் யோகொடு பாவ நின்றாற்
குன்றினிற் கூர்ங்கை நட்டாற் கூடுநோ யாதிற் குண்டோ
வொன்றுநீ யுணர மாட்டா யொழிகநின் னுரையு மென்றாள்.

இது, ...ரம்.

(இ - ள்) நின்னுல் அயுக்தமாகக் காட்டப் பட்டனவும், பிறவு மொன்றுங் கர்ம பந்த காரணமாக விசையேன்; முன் சொன்ன யோஹஹாவங்களே கர்ம பந்த காரணமாக வேண்டுவன வாதலால், நீ யிவை சொல்லுதலால் நின் வாய் நோவதல்லது எமக்கு வருவதுண்டோ? பர்வதத்து முழங்கை நட்டு அமுக்கினுனுக்கல்லது அதனுக்கு நோவுண்டோ? நீ யாது மறியலை; நின்னுடை னுரைப்பதெமக்கு [3]லாவவமே யென்று சொன்னு ளென்றவாறு.

நான் காட்டியன அயுக்தமானவா றென்னை யெனின், எண்ணெயுடனுந் திரி முதலானவற்றுடனுங் கூடிய விளக்கன்றே மையுமிழ்வது; இவையின்றி யெரிவதோர் [4]பிரதீப முளதாயி னது மையுமிழுமோ? ரத்ன பிரதீப மையுமிழுமாறுண்டோ? அதுபோல கர்மபுத்கலத்தோடு கூடிய ஞானம் கர்ம காரணமாம். ர்ம பந்தத்து நீங்கிப் பரிசுத்தமாகிய கேவலக்ஞானங் கர்ம காரண மாகுமோ?

---

1 ஹஹிரர்த்தங்கள் - வெளிப் பொருள்கள்.

2 பந்தம் - பற்று. 3 லாகவம் - எளிது. 4 விளக்கு.

அன்றியுந் தோஷ வித்தாகியஜலம் யோக்யமாகிய ஔஷதங்களால் [1]ஸம்ஸ்கரிக்கப்பட்டுத் தோஷத்தினீங்கினால் வியாதி காரணமாமோ? ஆதலால், கேவல ஞானங் கர்மகாரண மாகாமையில் நீ காட்டினவை யெல்லாம் அயுக்தமேயா மென்பது. அன்றியும் நினக்கு மோக்ஷமாவது ஞானவிநாசமன்றே; ஆதலால், நின் தர்மானுஷ்டானம் ஞானத்துக்குப் பகையா மன்றே; பகையாதலால் நின் தர்மானுஷ்டானம் வளர வளர ஞானந் தேய்ந்து சூன்யமாகல் வேண்டும்; வேண்ட, இவன் புத்தத்வம் பெற்றவழி [2]பிரேதகல்பனாய் அத்யந்தம் அல்பஞானி யாதல் வேண்டும்; வேண்ட, இவன் அனாத்மனாம். இனி மிக்க ஞானத்தை யுடையனெனில், மிக்க கர்மங்களாற் பந்தனாய் சம்சாரத்துப் பிரமிக்கும். ஆதலால், நீ நின் குற்றம்பாராது பிறர்க்குத் தோஷஞ்சொல்லத் தேடுவது நினக்கே தோஷமா மென்பது போந்தது. (கூங)

430 கருவிதா னென்று மின்றிக் கடையிலாப் பொருளை யெல்லா
மருவிய ஞானந் தன்னா லறியுமெம் மிறைவ னென்பாய்
கருவிதா னகத்தி னாய கடையிலா ஞான மன்றோ
மருவியார்க் கமிர்த மொப்பாய் மாற்றந்தா விதனுக் கென்றான்.

இது, "கருவியால் பொருள்க" ளென்னுங் காதை....... •தது.

(இ - ள்) கருவியின்றி யெல்லையில்லாப் பொருள்களை [3]ஸாக்ஷாத்கரித்தான் சர்வக்ஞனென்று சொல்லுவாய். ஞானந்தான் பொருள்களை யறியு மிடத்துக் கருவி யன்றோ? இவன் புண்ணியவானாதலில் புண்ணியந்தானுங் கருவியன்றோ? கருவியின்றி யுணர்ந்தா னென்னுமா றென்னை? இதனுக்கு மறுமாற்றஞ் சொல்லுவாயாக வென்று சொன்னா னென்றவாறு. (கூச)

431 வினையுமவ் வினையி னாய விகலஞா னங்க டாமு
மினையவே கருவி யென்றா லிங்குநின் னுள்ளம் வையாய்
முனைவனாய் மூர்த்தி யல்லான் மூடமே மாசு மென்பாய்
கனைகட லெல்லை காணுங் காக்கையொத் தாய்கொ லென்றாள்.

இது, ...ரம்.

(இ - ள்) கருவியென்றியாங்கள் சொல்லுவது கர்மங்களுங் கர்மகாரியமாகிய இந்திரியங்களும், லிங்காதியும், அவற்றாலாகிய விகல ஞானங்களுமே; அவை யொழிய வுணர்ந்தமையிற் கருவியின்றி யுணர்ந்தா னென்போம். என்னை?

[4]"முறையினும் பொறியினு மறையினு நீங்கி"

என்பதாகலின்; இந்திரியங்களும், புண்ணியங்களும் பகவானுழை யுளவெனினு மவை கருவியாகப் பொருள்களை யுணரானாதலின். என்போலவெனின், மத்தி

1 ஸம்ஸ்கரித்தல் - சுத்தி செய்தல். 2 பிரேதத்திற்கு சமானமாய்.
3 ஸாக்ஷாத் கரித்தல் - பிரத்தியக்ஷமாக காண்டல்.
4 ?

தாகாதென். வெள்ளிடை நின்றான் கையுள் விளக்குளதேனு மது கருவியாகப் பாபமும் காணவேண்டாதவாறு போலவும், கரையை வழிந்து தடையின்றி டா நின்ற மஹாஜலத்துக்குத் தூம்பு முதலாயின வுளவேனு மவை [1]ஜலநிர் கமத்துக்குக் காரண யாகாதவாறுபோலவு மென்பது. இவையொன்றும் நீ புத்தி பண்ணாது அமூர்த்தனாகிய சித்த பரமேஷ்டிக்கு மூர்த்தமாகிய கர்மங்களோடு சம் பந்த முண்டென்று சொல்லுவாய். நீ யிவ்வாறெமக்குக் குற்றஞ் சொல்லத் தேடு கின்றவிது, சமுத்திரத்தைக் கடக்க நினைக்கின்ற காக்கைபோல நினக்குக் கிலேசகாரணமா மென்று சொன்னானென்றவாறு.

இனி, [2]மரக்கலக் காக்கை சுழலப்பறந்து மரக்கல மொழிய வறியாதவாறு போல நீயுமொருகாலுரைத்ததனையே [3]புனருக்தமாகப் பலகால் சொல்லுகின்றா யென்றுமாம். (கசுரு)

432 கொண்டதன் காரணந் தானு மில்லையேற் கூற்று மில்லை
மண்டினர் வினவு வார்க்கு மலைச்சிலம் பனைய தென்றா
லுண்டுதன் காரணந் தானு முரைக்குநர்க் குறுவ தெனனிற்
பண்டுசெய் நல்வி னையைப் பகவனே யென்று மென்றான்.

இது, "கா[4](ணத்தை யிலனாகி"......தது.

(இ - ள்) உருதாவூரதியாகக் கொள்ளப்பட்ட காரணங்களாற் பேசலனா யிற் சொற்பிறவாதாம். அஃதன்றி மலை சிலம்புமாறுபோல வினவினார்க்கவ னுழை யுத்தரம் பிறக்கி லதுவுங் காரணமுடைத்தாம். என்னை? மலைச் சிலம்பா வது, ஒரு சப்தம் சென்றுறைக்க வது காரணத்தாற் பிறக்குஞ் சப்தமாதலின். அறிந்து சொல்லுங் கணதா தேவாதிகட்குக் காரணமா யுதவி நிற்பனெனில், இவன் வாக்கு தத்வோபதேசத்திக்குக் காரணமாயது அவர் செய்த புண்ணியத்தா லன்றே யாதலால், அந்தப் புண்ணியத்தைத் தலைவனாகக்கொள்ளவமையு மென்றா னென்றவாறு.

இவனை யொழித்து, இவன் செய்த புண்ணியத்தையே தலைவனாகக்கொள்ள வென்பதூஉமாம். (கருசு)

433 தனுவெனுங் கருவி தன்னாற் றன்னடைந் தார்க டன்னை
வினவின வுணர்ந்து சொல்லும் வினையினுக் கின்ன துண்டோ
சினவினுந் தேர வொன்று செப்புவன் செல்க தீயுட்
கனவினு நின்ன னுரைக் காணல னாக வென்றாள்.

இது,.........ரம்.

---

1 நிர்கமம் - போக்கு.

2 "வங்கத்தின் கூம்பேறு மாப்பறவை போன்றேனே" என்று பின்னோர் செய்யுளிலும் வந்துளது.

3 புனருக்தம் - திரும்பக்கூறல். 4 இல்லாததற்குச் சேர்க்கப்பட்டது.

(இ - ள்) தனது திவ்ய மூர்த்தியின்கணுளவாகிய [1]ஓஷ்டதால்வாதி காரணங்களாலே தத்வோபதேசஞ் செய்யுமென்று சொல்லுவதல்லது, நீ சொல்லிய அயுக்த வசனங்கள் சொல்லுவதில்லை ; அதனாலன்றே யாங்கள் [2]ஸகலீகாலத்தல்லது தத்வோபதேச மில்லையென்று சொல்லுவது. அசேதனமாகிய கர்மத்தினுக்கு தத்வோபதேச சாமர்த்திய முளதாயினன்றே யதனை தேவதை யென்று கொள்ளவேண்டுவது. அன்றியும், [3]"ஸம்பந்தநி ப்ரதிபாஸா ப்ரதீதா கல்பநா" வென்பதனாலும், [4]"விகல்பயோநய: ஶப்தா:" என்பதனாலும் கல்பனு ஞானமுளவழி யல்லது சப்தமில்லை யென்று நீ சொல்லுதலில், [5]"விதூத கல்பநாஜால கம்பீரோதார மூர்த்தயே" யென்று நீ சொல்லுதலில் நிர்விகல்ப ஞானியாகிய சுகதனுழையே சப்தம் பிறவாதாதலின், அவனுக்கே சொல்லிய குற்றம் வருவது. நீ யெம்முடன் மாத்ஸர்யங் கொண்டனையாயினு மொன்று சொல்லுவன்; யான் சொல்லாதன சொல்லி வைகின்ற உன்னை யொப்பாரை ஜன்மாந்தரத்தாயினுங் காணேனென்றார் என்றவாறு. (கசுஎ)

434 முறையினு லறிய லன்னேன் மூத்தலே யிளமை சாக்கா
டுறையல வொருவன் கண்ணே யுடனவை யாக வொட்டி
னிறைவனு ருணர்வு தானு மின்மைமே லெழுலும் வேண்டி
யறைதுநா மன்ன மன்னு யன்னண மாக வென்றான்.

இது, "முறை யுணரா னென்றியே"..........தது.

(இ - ள்) சர்வக்ஞன் பொருள்களை முறையால் அறியானெனின், மூப்பு, இளமை, சாக்காடு முதலாயின ஒருவன்கண் ணொருங் குளவாகாவன்றே ; அவைவான் முறையே யுணராது ஒருங்குளவாக வுணரி னிவனுடைய ஞானம் அசத்விஷயமாகச் சொல்லுதுமெனறா னென்றவாறு. (கசுஅ)

435 சீலவான் றெய்வ யாக்கை திண்ணிதா வெய்தி நின்றாற்
காலமூன் றூனு முய்த்துக் காட்டலுங் காண்டு மன்றே
ஞாலமூன் றூனு மிக்க ஞானவா னென நாதன்
போலுமென் றோர்தல் செல்லாய் போர்த்தனை யகமு மென்றாள்.

இது,..........ரம்.

---

1 பல், அண்ணம் முதலியவை.

2 கர்மங்களை உடைத்தெரிந்த கலசம்.

3 ஸம்பந்தநீ பிரதிபாஸா பிரதீதா கல்பனு.

4 விகல்பயோநய: சப்தா:.

5 விதூத கல்பனு ஜால கம்பீரோதார மூர்த்தயே.

(இ - ள்) திவ்ய தபோதனரும், தேவ கதியிற் பிறந்தாரு மூன்று காலத்துப் பொருளுமறிந்து சொல்லுவது காண்கின்றா மன்றே? [1]த்ரைலோக்யமும் ஒரு அணுவாகப் பெருகிய கேவலக்ஞானமுடையானுக்கு முறை யுணர்தல் வேண்டு மோ? [2]அஸ்மதாதிகளும் [3]விகல ஞானத்தாற் பலபொரு ளொருங்கு காண் கின்றமை அநுபவ பிரஸித்த மன்றே? [4]ஜோதிர்வித்துக்களாயுள்ளா ரொரு வனை யிவன் முன் இன்ன நாட் பிறந்தா னென்றும், மேலின்னநா ளிறக்கு மென்றும், இன்ன நாட் கிரஹணந் தீண்டுமென்று மறிந்தகாலத் தவை யில்லை யெனினு மது அசத்கிரஹண மாமோ? இது நீ யுணராமையின் புறம் போர்த் ததுமன்றி யுள்ளும் போர்த்தாயாகுதி யென்றானென்றவாறு.

ஒரு பொருளின்க ணுண்டாகிய அதீதாநாகத பர்யாயங்களெல்லா மொருங்குள வென்றுணர்கின்றானல்லன். இப்பொருள் முன் பிற்றைப் பர்யாயங் களையடைந்தது; மேலிந்தப் பர்யாயங்களை யடையும்; இப்பொழுதின்ன பர்யாயத் தது: என்றெப் பொருளையு மொருகாலத் தொருங்குணரு மாதலி னீசொல்லிய குற்ற மெமக்கில்லை யென்பது போந்தது. (கசுகூ)

436 நாளெல்லா மாகி நின்ற நன்பொரு டம்மை யெல்லாங்
[5]கோளெல்லாந் தானொ ருங்கே கொள்ளுமே லீங்கு வள்ளைத்
தாளெல்லாந் தானொ ருங்கே தானுநல் லானோர் நல்ல
வாளினு லேறு முண்டேல் வாய்க்குநின் னுரையு மென்றான்.

இது, "உடனகப் பொருள்களை யொருங் குணர்ந்தான்"......தது.

(இ - ள்) சர்வகாலத்தும், சர்வ தேசத்துமுள்ள பொருள்களை யொருங் குணருமெனில் ஒரு குளத்துப் பூத்து நின்ற குவளைகளை யெல்லா மொரு வாளி லோரேற்றா லொரு காலத்தே சேதித்தல் கூடுமாகில் நின்னுரை பிர மாணமாமென்று சொன்னா னென்றவாறு. (கஎ0)

437 நீருநீர் தோறு மொவ்வா நிலையிற்றே திங்க ளென்று
மூரினூர் தோறு மொவ்வா வொளியிற்றே ஞாயி றென்றும்
யாரின்யார் கேட்டறிவா ரன்னனே யண்ணலென்றார்
தேரனீ சொன்ன [6]தன்னம் சேரல வாக வென்றாள்.

இது,......ரம்.

(இ - ள்) ஜல பாத்திரங்கள் பலவற்றிலும் ஒரு காலத்துச்சந்திர மண்டலம் ஒப்ப நிழலிட்டவாறு போலவும், ஆதித்யன் ஒருகாலத்துத் தன்னொல் விளக்கப்

---

1 த்ரை லோக்யம் - மூன்று லோகப் பொருள்கள்.

2 எம் போன்றவர்கள். 3 விகல ஞானம் - ஸகல ஞானத்திற்கு வேறானது.

4 ஜோதிர்வித்துக்கள் - ஜோதிஷம் அறிந்தோர்.

5 கோள் - குணம் -

6 தன்னம் - திருஷ்டாந்தம்.

பமும் பிரதேச மித்துணையும் ஒரு காலே விளக்குமாறு போலவும், சர்வக்ஞன் ஒருகாலத்தே யறியப்படும் பொருளெல்லா மறியுமென்று கொள்வாயாக. நீ காட்டிய திருஷ்டாந்தம் [1]வ்யாத்வம்ச விசேஷமாகையால், [2]காரகஸாதனமாகையில் [3]ஞாபக ஸாதனமாகிய ஞானத்துக்கு திருஷ்டாந்த மாகாது. என்னை? பல கப்பியக்கறியுஞ் சோறுமாக நின்முன் வைத்தபோது அவை யடைவடைவே நுகர்ந்தா யெனினு மொருங்கே காண்கின்றிலையோ? விகல ஞானிகளாகிய அஸ்மதாதிகளும் பல பொருளு மொருங்கு காண்கை அநுபவசித்த மன்றோ? இது பிற ருபதேசியாமற் றெரியாதோ? சேனையும், வனமும் பல கூடிய வேனும் ஏக ஞானத்துக்கு விஷயமாவது நீ யறியாயோ? அவை போலக் கொள்வாயாக; இவ்வாறு கொண்டக்கா லெங்கட்கோர் குற்றமு மாகாதென்று சொன்றவாறு. (௧௭௧)

438 அளவிலாப் பல்பொ ருள்கட் காகுபண் பாகி நின்ற
வுளவெலாப் பொதுக்கு ணத்தா னொருங்கு [4]கோ ளீயு மென்னிற்
பிளவெலா மாகு மன்றே பெற்றிதா மொத்த வில்லேற்
கொளவெலா ஞானந் தானுங் கொள்ளுமா றெவன் கொலென்றான்.

இது, "பொதுவாய குணத்தினால்"..........தது.

(இ - ள்) எல்லையிலாத பொருள்களு னெல்லா முளதாகிய சாமான்ய ரூபத்தை ஒருங்கே கிரஹிக்கும் விசேஷத்தை, கிரமத்தாலே கிரஹிக்குமென்பாயெனில், பதார்த்தங்கள் அந்யோந்யம் வேறுபட்ட குணங்களையுடைய வாகையாலிவற்றை கிரஹிக்கின்ற ஞானமும் பிளவுபட்டுப் பல்வேறு வகைப்படல் வேண்டும். அனறியும் சாமான்யம் பொருள்தோறும் பலவுளவன்றே? உளவாக சாமான்யமும் ஒருங்கு கிரஹிகை கூடாததாமாதலின், ஸாவக்ஞனுடைய ஞான மொருங்கு கிரஹிப்ப தெவ்வாறென்று சொன்ன னென்றவாறு. (௧௭௨)

439 ஒன்றல்லாப் பலபொ ருளு மொத்தொவ்வாப் பெற்றி யாலே
நின்றுகோட் செய்யு மென்று னீடிய குற்ற மாகா
தென்றலா லின்ன தன்மை யிறைவன தறிவு மெய்ம்மை
யின்றெலாங் கேட்டு மோரா யேடனீ யென்று சொன்னாள்.

இது,..........ரம்.

(இ - ள்) ஒன்றல்லாத சகல பதார்த்தங்களையும் சாமான்ய வகையாலும், விசேஷ வகையாலும் அநேக ஸ்வபாவத்ததாகிய கேவல ஞானத்தால் ஆதித்தன், தன் கிரணங்களாற் பொருள்களை விளக்குமாறுபோல அறிவனென்று சொல்

1 ஹேத்வா பாசங்களில் ஒன்று : தருக்ககுற்றம்.

2 காரக ஸாதனம் -இல்லாத பொருளை உண்டுபண்ணும் கருவி.

3 ஞாபகஸாதனம் - முன்பே இருக்கும் பொருளை ஞாபகப்படுத்தும் கருவி.

4 கொள்ளும் - C. F. மணிமேகலை v. 44.

லுதலா லெங்கட்கோர் குற்றமுமாகாதென் றிவ்வாறு பலபடியுஞ் சொல்லவு மஃதறியாயாய்ச் சொன்னதனையே மீட்டு மீட்டுஞ் சொல்லுகின்றாய் நினக்கே நீ சொல்லிய குற்றங்களாவன. என்னை ?

"பொதுவினா லொருங்குணரு மிகுதியால் முறையுணரு
மிதுமற்றவ விருவகையு மிந்தனம் பெற்றதீப்
பொதுவாகச் சுடுதலுமொன் றொன்றாகச் சுடுதலுங்
கதுவாயிங் கில்லாமல் காண்கின்றோ மல்லமோ"

என்று நீயே சொல்லுதலி னென்று சொன்னா ரென்றவாறு. (கஎங)

440 எல்லையில் பொருள்க டம்மை யெல்லையி லறிவி னாலே
யெல்லையின் றறியு மென்க ளெல்லையி லறிவ னென்பாய்
எல்லையில் பொருள்க டம்மை யெல்லையின் றறியி னின்ற
வெல்லையி லறிவு தானு மெங்ஙன மெய்து மென்றான்.

இது, "வரம்பில்லாப் பொருள்களை"........தது.

(இ - ள்) அநந்தமாகிய பொருள்களை அநந்தமாகிய ஞானத்தா லறிபொருளுள்ளளவு மறிவனென்று சொல்லுவாய் இவ்வாறுணர்கின்ற அநந்த ஞானம் கிரமத்தா லறியாதாயி னெவ்வா றறிவதென்று சொன்னா னென்றவாறு. (கஎச)

441 துளக்கில்லாப் பலபொ ருளுந் தொக்கதன் றன்மை யெல்லாம்
விளக்குமே ஞாயி றொப்ப வென்பது மேலுஞ் சொன்னேற்
களக்கிவர் தன்ன மன்னா வாத்தன தறிவு மென்றென்
றிளக்கிநீ யின்னு மஃதே சொல்லுதி யேழை யென்றாள்.

இது, ...ரம்.

(இ - ள்) சகல பதார்த்தங்களையும், அவற்றது தன்மைகளையும் ஆதித்யன் பொருளகளை விளக்குமாறுபோல விளக்குமென்று போன காதைகளுட் சொல்லப்பட்டது. சொல்லவு மது புத்திபண்ணாது சர்வக்ஞனது கேவலக்ஞானத்தினை நின் போக்கறுதியாற் புனருக்தமாகப் பலகாலுங் கேட்கின்றா யென்று சொன்னா ளென்றவாறு. (கஎரு)

442 [1]ஓதலி லுணர்வு மின்றே லூறவர்க் குண்டு மாகு
மோதலி லுணர்வு முண்டே லொன்றுமே[2] புலவும் வேண்டா
மோதலி லுணர்பொ ரூடா முள்ளவும் மில்ல வும்மே
லேதமா மில்பொ ருண்மே னிகழ்ச்சிதா னிறைவற் கென்றான்.

இது, "எப்பொழுது மறியானேல்"தது.

---

1 ஓதலில் - நீங்காத ; ஓவுதலென்பதன் திரிபு. திருக்குறள், 66 - 3.
2 ஏ - எதிர்மறை.

(இ - ள்) எப்பொழுது மோவாதே பொருள்களை யுணாராயின், அவனுடைய ஞானத்துக்கு இடையூறுண்டாய் ஒருகாற் சர்வக்ஞனயினு னெனினு மொருகாற் [1]கிஂசிஜ்ஞனும். இனி யோவாதே யெப்பொழுது மறிவனுகில் ஓவாது விஷயங்கள் சம்பவியாமையில் இவனுடைய ஞானம் இல் பொருளைப் பற்றிப் பிறந்ததாம். பொருளுண்டு மில்லையுமா மெனினும் இவனுடைய ஞான மில்பொருளைப் பற்றிப் பிறந்ததா மென்று சொன்னு னென்றவாறு. (கஎசு)

443 சென்றவக் குணங்க டாமுஞ் செல்லுமக் குணங்க டாமு
மன்றையக குணஙக டாமு மப்பொருட் டன்மை யாலே
நின்றதன் ஞானந் தன்னு னிருமல னுணரு மென்றாற்
பொன்றின வெதிர்வ வென்றல் பொருள்களுக் கில்லை யென்றாள்.

இது,......ரம்.

(இ - ள்) அதீதமாய்க் கழிந்த பர்யாயங்களும், அநாகதமாய் வரக்கடவதான பர்யாயங்களும், வர்த்தமானமாய் நின்ற பர்யாயங்களுமாகிய இந்தப் பர்யாயங்களை, அப் பரியாயங்களை யுடைய பொருளுக்குத் தன்மையாக, இப்பொருள், முன் பினன பர்யாயங்களை யுடைத்தாய் நிகழ்ந்த தெனறும், இப்பொழுதின்ன பர்யாயத்தோடு நிற்கினறதென்றும், மேலின்ன பர்யாயங்களை யடையுமென்றுந் தன்னுடைய சகல விமல கேவல ஞானத்தால் பரமேஶ்வரன் க்ஷணந்தோறு முணர்கினறமையிற் பொருள்களுக்குக் கேடுந் தோற்றமு முதலாயின வின்மையில் சர்வக்ஞனது ஞானம் அசத்விஷய மெனறு சொல்லுதல் அயுக்தமென்று சொனனு னெனறவாறு.

இனனும் பதார்த்த முண்டு மில்லையு மாதலாற் சர்வக்ஞனது ஞானம் அஸத் விஷயமெனபதும் அயுக்தமாம். என்னை? [2]"இஹபூதலே கடோ நாஸ்தி" எனறு பிறந்த ஞானம் ஸ்வவிஷயமாகிய [3]கடத்தை [4]விவக்ஷித பூதலத்து இல்லையெனறு கிரஹித்ததெனினும் அஸத் விஷயமாகாதவாறுபோலவென்பது.

444 பிறவிதா னென்று மில்லான் பெரியனே யென்று நின்றான்
மறவிதா னில்லை யோனி மன்னுநான் கென்னு மில்லா
னறவியா யுந்த நூலுள் ளாத்தனு மாயி னக்காற்
புறவினிற் புரளுங் கல்லும் புண்ணிய னாக வென்றான்.

இது, "யோனிமற் றவர்க்குரை"......தது.

(இ - ள்) பிறவியறுத்துள்ளானுமய், எப்பொழுதும் சகல பதார்த்த ஸாக்ஷாத் காரியுமாய், முதிகளாய் நிலைபெற்ற நான்கு முடையனு மல்லனுய் நின்றான்,

---

1 அல்ப ஞானமுடையோன்.

2 இஹபூதலே கடோ நாஸ்தி - இங்கே பூமியில் குடமில்லை.

3 கடம் - குடம். 4 குறிக்கப்பட்ட.

உன்னாகமத்துள் ஆப்தனென்று சொல்லப்பட்டனாயிற் பிறவியும், மறவியும் கதி நான்கு மில்லாதனவாய்க் கானத்துக் கிடக்கின்ற கல்லு முதலாயினவும் ஆப்தனாக வேணுமென்று சொன்னானென்றவாறு.

நான்காவன - அண்டஜம், [1]போதஜம், [2]ஜராயுஜம், [3]உபபாதஜம் என்பனவுமாம். (கஎஅ)

445 பிறத்தலே தலைமை யாயிற் பிள்ளைக ளல்ல தென்னை
யறக்கெட றான தென்னி லட்டக வித்து வெந்தாம்
புறப்படும் போர்வை யாலேற் புண்டொழு நோய னாகச்
சிறப்புடை யண்ண றன்னைக் கல்லெனச் சொல்லு வாய்க்கே.

இது,......பரம்.

(இ-ள்) பிறப்பு முதலாகிய நான்குமில்லாத சர்வக்ஞன் ஆப்தனென்றவழி யதற்குக் குற்றங் கூறுதியாயின், நான்குமுடைய அவனையே ஆப்தனாகக் கொண்டாயாகுதி; நின் பக்ஷத்தாலு மஃதொக்கும். என்னை? நாலெண்ணிறப்பு நூறாயிரங்கற்பகாலம் பிறந்து துக்கங்களை அனுபவித்தான் சுகதனென்று சொல்லுதலின்.

அவ்வாறாதற்கட் பிள்ளைப் புழுவெனனும் பிராணிகளும் [4]சுகதனோபாதி ஆப்தராகல்வேண்டும். என்னை? சுகதனைப்போல அவையுஞ் [5]சாணக முதலாயினவற்றுட் பிறந்தும் பிணிப்பட்டு மூத்துஞ் சாகின்றனவாதலானும், சுகதன் பூதபிசாச ராக்ஷஸாதிகளாற் பீடிதனாயினவாறுபோல பிள்ளைப் புழுக்களுங் கட்டெறும்பு முதலாயினவற்றாற் பீடிதங்களாகையாலும், சுகதனைப்போல க்ஷணவர்த்தியாகிய ஞானத்தை யுடைமையிற் பொருள்களை யறியாவாதலானு மென்பது.

இனி யவ்வாறன்றி, சுகதன் கையறக் கெடுதலால் ஆப்தனெனில், அவனைப்போல [6]நிஃசக்திகமாக வெந்த அஷ்டக பிண்டமாகிய பீஜம் ஆப்தனாகல் வேண்டும். இனி யவ்வாறின்றி முகமொழிய உடம்பு போர்த்தலால் ஆப்தனெனில், அவ்வாறு போர்க்கின்ற அழுகு தொழு நோயாளரும் கணிகா ஜனங்களும் ஆப்தராகல்வேண்டும். கர்மங்களி னீங்கி அநந்தஞானனாகி ஸ்வரூபனாகி நிர்மலனாகி திரைலோக்கிய பூஜார்ஹனாகிய பரமேஷ்டியைக் கல்லோ டொப்பித்துச் சொல்லுகின்ற பாபிஷ்டனாகிய நினக்கென்று சொன்னானென்றவாறு.

[7]"பிள்ளை யுட் புகுந் தழித்த தாதலாற்
பிள்ளைப் .... பெயர்ச்சி"

என விவற்றுட் பிள்ளை யென்னும் பக்ஷி விசேஷத்தைப் பிள்ளை யென்றவாறு

1 கர்பத்திலிருந்து பையின்றிப் பிறத்தல்.
2 கர்பத்திலிருந்து பையுடன் பிறத்தல்.
3 தேவ நாரகர்கள் பிறக்கும் விதம்.
4 சுகதனோபாதி-புத்தனைப்போல. 5 சாணகம் - சாணி. 6 சக்தியற்றது.
7 சிந்தாமணி - கோவிந்தை யாரிலம்பகம், (கக).

போல வீண்டும் பிள்ளைப் புழு வென்னும் பிராணி விசேஷத்தைப் பிள்ளையென்று கூறினு ரென்பது.

இவனுடைய ஞானம் க்ஷணவர்த்தி யாதலிற் சகல பதார்த்த சாக்ஷாத்காரி யாகாமையாவது இவனுடைய ஞானம் ஏகக்ஷணவர்த்தி யாதலில் அதீத காலத்துப் பொருள்களையும், அநாகத காலத்துப் பொருள்களையும் இவனுக்கு அறிதல் கூடாதாம். என்னை ? அதீதகாலத்துப் பொருள்கள் முன்பே கையற நசித்தில்லாமையாலும், அநாகத காலத்துப் பொருள்கள் பிறவா தில்லாமையாலும் ஏக ஞானத்துக்கு அநேக பதார்த்தங்களை யறிதற்கு அநேக சக்தி யில்லாமலாலும் என்பது. ஏகஞானத்துக்கு அநேகசக்தி யுண்டாகில் இவனுடைய ஞானம் 1 அநேகாந்த ஸ்வபாவத்ததுவுமாய், அநேக ரூபத்ததுவுமாய், ஸ்வமத விரோதமா மென்பது. இனி வர்த்தமான காலத்துப் பொருள்களையு மிவனுக் கறிதல் கூடாதாம். என்னை ? “ நாகா ரணந்த விஷய :” என்பதனுல் விஷயங் காரணமாக ஞானம் பிறக்க வேண்டுதலின் வர்த்தமான காலத்துப் பொருள்கள் ஞானத்தோடு ஸமவர்த்திக ளாதலிற் காரணமாக மாட்டாமையி னென்பது.

2 ததா சோக்தம்:—“யஜ்ஞாநம் க்ஷணவர்தி வஸ்து ஸகலம் ஜ்ஞாதும் நசக்யம் ”இதி.

இனி யிவனுக்குப் பிறவியுண் டென்பது,

3“ அளவிலாக் கடைப்பிடி யொருநான்கும் பிறப்பென்னுங்
களையருந் துன்பத்துக் கற்பநா ளாயிரமும்
விளைவாய போதியை யுறுமளவும் வினைமடியான்
தளர்வின்றி யோடிய தாளினு னல்லனோ ”

என்பதனுலும், 4“ வானுமம் பரியாயும்......மானு வூரே ” என்பதனுலும் பெறப்படும். இதனுலே இவனுக்குப் பிறப்பு மூப்பு முண்டென்பதூஉம் பெறப்படும். இனி யிவன் கர்மவசத்தால் வருவனவாகிய பசியாலும், நித்திரையாலும் வருந்திப் பாத்திர மேந்தி ஹிக்ஷை பண்ணுதலும், உறங்குதலும், வெயிலுக் குடைந்து தன் கையிற் குடைபிடித்தலும், பூமியுட் பருக்கை முதலானவற்றுக் கஞ்சிச் செருப்புத் தொடுதலும் முதலான வுண்மையி னிவனுக்குப் பிணியுண் டென்பதூஉ மிவன் 5அக்ருதார்த்த னென்பதூஉம் பெறப்படும். ஆதலா லிவன் ஸ்வேச்சையால் பிறந்தானென்று சொல்லினு மிவன் ஸம்சாரியேயா மாதலில் ஆப்தனுகா னென்பது. (கஎக)

446 அடைவிலா யோனி யானு யாருமோப் பாரு மின்றிக்
கடையிலா ஞான மெய்திக் கணங்கனுன் மூன்றுஞ் சூழ்ந்து

1 அநேகாந்தஸ்வபாவத்தது - பல முடிபுகளாம் தன்மை.

2 ததா சோக்தம் :—“ யத்ஞாநம் க்ஷணவர்தி வஸ்து ஸகலம் ஞாதும் நசக்யம் ”—இதி.

3 கு. கே. 4 ? 5 விரும்பினதை முடித்தானல்லன்.

புடையெலாம் போற்றி யேத்தப் பொன்னெயிற் பிண்டி மூன்று
குடையினு னிறைவ னென்றாற் குற்றமிங் கென்னை யென்றாள்.

இதனால், அர்ஹத் பரமேஸ்வானது ஸ்வரூபங் கூறுகின்றார்.

(இ - ள்) ஜன்மஜராமரணாதி ஸம்ஸார ரோகமிலனாய்த் தன்னோ டொப்பாரையும், மிக்காரையு முடையனின்றித் தானே பெரியனாகி, அநந்த ஞானாதி ஸ்வரூபவானாகித் தபோதனர் முதலாகிய [1]த்வாதச கணங்க ளெப்பக்கமும் நின்றேத்த சமவசரண மண்டலத்து அசோக விருக்ஷத்தின் கீழ்த் திரிலோகாதிபத்திய மெடுத்துச் சாற்றுவனவாகிய [2]சத்ரதிரய நிழல்செய்ய எழுந்தருளி யிருந்த அர்ஹத் பரமேஸ்வரன் ஆப்தனென்றற்கண் குற்றமென்னை யென்றவாறு.

இதனால், "யோனி மற்றவர்க் குரையே" னென்னுங் காதையா னொரு குற்றமுஞ் சொல்லிற் றில்லை என்பது சொல்லப்பட்டது. "அடைவிலா யோனியனு" யென்பதனால், "யோனி......லே" என்று இத்துணையுஞ் சொல்லப்பட்டது. "யாரு மொப்பாரு மின்றி" யென்பதனால், "தானத்துப் பெரியனும்" என்று சொல்லப்பட்டது. "கடையிலா ஞானமெய்தி" யென்பதனால், "தத்துவத்தாற் சொல்லப் படுவா" னென்பது சொல்லப்பட்டது. இவ்வாறு குணஸ்தவநம் பண்ணிய நீ யவனைக் கல்லோடொப்பித்த தெக்குணத்தா லென்று அவன் குற்றமென்று சொன்னதனைக் குற்றமன்மை சொன்னவாறு போந்தது. (௪௪௦)

447 கோதியிட் டுள்ள தெல்லாங் குண்டல கேசி யென்பா
ளாதிசா லாவ ணத்து ளார்கதர் தம்மை வென்ற
வீதியீ தென்று சொல்லி வீழ்ந்தனை நீயு மென்று
ணீதியாற் சொல்லி வென்ற நீலமா கேசி நல்லாள்.

ஆவணம் - நகரம். ஆர்கதர் - ஆர்ஹதர். வீழ்ந்தனை - தோற்றனை. (௪௪௧)

வேறு

448 பேதைக ளுரைப்பன வே சொல்லிப் பெரிதலப் பாட்டினை நீ
பேதை மற்றிவன் பெரி தெனப்படும் கருத்துடை மிகுதியினாய்
தாதையைத் தலைவனைத் தத்துவத் தரிசியைத் தவநெறியி
னீதியை யருளிய நிருமலன் றகைநினக் குரைப்ப னென்றாள்.

அலப்பாட்டினை - அலமந்தனை. (௪௪௨)

வேறு

449 பகைபசி பிணியொடு பரிவின பலகெட
முகைமலர் தளிரொடு [3]முறிமரம் வெறிசெய

[1] த்வாதச கணங்கள் - வி. கு. காண்க.
[2] சத்ர திரயம் - முக்குடை.
[3] முறி - இலை, தளிர்.

மிசைநிலம் விளைவெய்த விழைவொடு மகிழ்வன
திசைதொறு மிவைபிற [1]சுகதன செலவே. (௧௮௫)

450 குழுவன பிரிவன குறைவில நிலையின
வெழுவன விழுவன விறுதியி லியல்பின
வழுவவில் பொருள்களை மலர்கையின் மணியென
முழுவது முணருமெ முனைவா னறிவே.

குழுவன, பிரிவன - ஜீவனும், [2]புத்கலமும். குறைவில, நிலையின - [3]தர்மாஸ்தியும், [4]அதர்மாஸ்தியும், [5]ஆகாஸா ஸ்தியும். எழுவன, விழுவனவிறுதி யிலியல்பின - உத்பத்தி விநாஸஸ்திதி. (௧௮௬)

451 நிறைபொறி யுளவவை யறிதலி னெறிமைய
முறைபொரு ணிகழினு முறைபடு மறிவிலன்
மறைபொரு ளுளவவ னறிவினை மறையல
விறைபொருண் முழுவது மறிதிற மிதுவே.

(இ - ள்) நிறைபொறி யுளவவை யறிதலி னெறிமைய - அருகத் பரமேஸ்வரனுக்குச் சம்பூர்ணமாய்த் தலையாகிய இந்திரியங்களுளவே யெனினு மவை கருவியான் அப்பொருள்களை யறியாதவாறு போல வென்பது. முறை பொருணிகழினு முறைபடு மறிவிலன் - பொருள்கள் முறையே நிகழினு முறையே நிகழு ஞானமிலன். என்னை? இருட்டறையில் விளக்குக்கொண்டு பொருள்களைக் காண்பானுக்கன்றி, நன்பகல் வெள்ளிடை நின்றான் பல பொருள் ஒருங்கு காண்பது காண்டு மன்றே யதுபோல சகலாவரணத்தாலு நீங்கிய விவனுடைய ஞானம் [6]ஞேயமுள்ள துணையும் ஒருகணத் தொருங் குணரும். மறைபொரு ளுளவவ னறிவினை மறையல - தோன்றாப் பொருள் உளவேனும் அவனுடைய ஞானத்திற் றோன்றுங்கள். தோன்றாப் பொருணான்கு வகைய - திரவ்யத்தாற் றோன்றாதனவும், க்ஷேத்திரத்தாற் றோன்றாதனவும், காலத்தாற் றோன்றாதனவும், ஸ்வபாவத்தாற் றோன்றாதனவுமென. அவற்றுள் திரவ்யத்தாற் றோன்றாதன - பூமியுட் ஜல முதலாயின; க்ஷேத்திரத்தாற் றோன்றாதன - பாரதத்தார்க்கு மஹாமேரு முதலான; காலத்தாற் றோன்றாதன - அதீத காலத்துப் பொருளும், அநாகத காலத்துப் பொருளும்; ஸ்வபாவத்தாற் றோன்றாதன - [7]வியந்தர சரீர முதலாயின. (௧௮௭)

---

1 சுகதன் - அருகன்.

2 புத்கலம் -
3 தர்மாஸ்தி -
4 அதர்மாஸ்தி -
5 ஆகாஸாஸ்தி -
} ஜீவனோடு - ஐந்து அஸ்திகாயங்கள் - விவரம் வி. கு. காண்க.

6 ஞேயம் - அறியப்படும் பொருள். 7 வியந்தரசரீரம் - பேய்ச் சரீரம்.

452 பிணிதரு பிறவிய மறுசுழி யறுவதோர்
துணிவிது வெனநம துயர்கெடு முறைமையு
மணிதரு சிவகதி யடைதலு மருளுதல்
பணிதரு பரமன தருள்படு வகையே.

1ஹேயோபாதேய தத்துவங்களை வினவினுர்க்கு உபதேசித்தலே பக வானுக்கு அநுக்கிரஹமாவது. (கஅக)

453 சொரிவன மலர்மழை துளிகளு நறுவிரை
புரிவன வமரர்கள் புகழ்தகு குணமிவை
விரிவன துதியொலி விளைவது சிவகதி
எரிவன மணியிதெ மிறைவன திடமே. (கஅஎ)

454 அரசரு மமரரு மமர்வனர் வினவலின்
வரைவில பிறர்களு மனநிலை மகிழ்வெய்த
வுரைபல வகையினு முளபொரு ளுணரவோர்
முரைசென வதிருமெ முனிவரன் மொழியே.

(இ-ள்.) உரை பலவகையினும்- எல்லாப் பாடையிலுள்ளாருந் தத்தம் பாடை போல வறிய. முரைசெனவதிரும் - ராஹத்வேஷமின்றித் தெறித்த முரசு போல பதார்த்த மிருந்தவாறு கேட்டார்க் குரைக்கும். அசேதனமாகிய முரசு சேதனனுகிய இவனுக்குத் திருஷ்டாந்த மாமோவெனி னும்; 2தீபசிகையும், ஆற் றொழுக்கும், 3ஞான ஸந்தானத்துக்கு நீ காட்டியவாறுபோலவும், சந்திர மண்டல சாயை பிரம்மத்துக்கு திருஷ்டாந்த மாக்கியவாறும் பிறவும் போலவு மென் பது. அவையொருபுடையால் ஜுஷ்டாஙமாயினவாறு போல விதுவு மொரு புடை திருஷ்டாந்தமாயிற்றென்று கொள்க. அன்றியும் ராஹாதியும், 4வக்துமிச் சை முதலாயினவும் சப்தோத்பத்திக்குக் காரணமாகா; என்னை? ராஹாதியால் மிக்க வீதி புருஷரில் ராஹாதியாற் குறைபட்ட ரிஷிகள் முதலாயினுருழை அநேக ஶதகோடி காவ்யாதி ஶப்தோத்பத்தியுளவாதலாலும், வக்துமிச்சை யுண்டாகிய வழியுஞ் சிலருழை வியாக்யானுதியின்மையாலும், வக்துமிச்சை யின்றியும் ஹாத்ருவுநாதியிலும், சித்ராசமயத்திலும் 5ஶப்தோத்பத்தி காண்டலானுமென்பது. (கஅஅ)

1 ஹேயோபாதேய தத்துவங்கள் - நீக்கவும், கொள்ளவும் வேண்டிய தத் துவங்கள். 2 தீபசிகை - விளக்கின் நுனி.

3 ஞான சந்தானம் - ஞானத் தொடர்ச்சி.

4 வக்து - மிச்சை - பேச விரும்புதல்.

5 சப்தோத் பத்தி - பேச்சுப் பிறத்தல்.

455 வினையிரு ளடுவன விரிகதி ரியல்பொடு
கனையிருள் கடிவன கடுநவை யடுவன
மனையிரு ணெறிபெற மதிகெட வடைவன
வினையமெ யிறையவ னிணையடி யிவையே. (கஅகூ)

வேறு

456 ஆத்த னிவனென் றடிக ளடிமிசைப்
பூத்தனைத் தூவிப் பொருந்து துதிகளி
னேத்துநர் கண்டா யிருவினை யுங்கெடப்
பாத்தில் சிவகதிப் பான்மைய ரென்றாள். (ககூ0)

457 ஏந்த றிறங்க ளிவையே லமைந்தன
போந்த வகையாற் பொருளும் பிழைப்பில
வீந்த விவற்றினின் வேற்றுமை வீட்டிற்கு
மாய்ந்த வகையா லறிவிமற் றென்றான். (ககூக)

458 வித்தென்றும் வெந்தால் முளையல தாயெண்மை
யொத்தினி துண்டா முயிரும் பிறப்பின்றிச்
சித்தி யகத்துச் சிதைவிலெண் டன்மையி
னித்திய யாகி நிலையுள தென்னாய்.

இது, மொக்கலன் [1]றத்துவ சிரவணானந்தரம் [2]தர்ம சிரத்தாலுவாகி ஆப்த ஸ்வரூபமும, பதார்த்த ஸ்வபாவமு மறிந்தேன்; மோக்ஷ மெப்பெற்றியதென்று கேட்ப, அதனது பரமார்த்தங் கூறும்.

வறுத்த வித்து முளையாதே யெனினு நின்பக்ஷத்தால் வர்ண கந்த ரஸ ஸ்பர்சஸஹித சதுஷ்டயங்களுமாகிய அஷ்டக பிண்டமாயே நிற்குமன்றே, யது போல, ஆத்மாவுங் கர்ம நீங்குதலாற் பிறவாதாகி அனந்த ஞானாதி யஷ்டகுண ரூபமாகி ஸித்தி க்ஷேத்திரத்து நித்திய ரூபத்ததாகி நிற்கு மென்றவாறு. சர்வ சூன்யமாகிய பௌத்த மோக்ஷத்துக்கு வெந்த வித்து திருஷ்டாந்தமாகா தென்ப தூஉம் போந்தது. (ககூஉ)

459 ஒக்கு மிதுவென வுள்ளங் குளிர்ந்தினி
மொக்கலன் சொல்லுமிம் மோக்கத்தைப் பாழ்செய்த
தக்கில தாகுந் தலைவ ரியல்பென
நக்கன னாய்க்கென்று நன்னுத லென்றான். (ககூங)

---

1 தத்துவ சிரவணானந்தரம் - தத்துவம்கேட்ட பிறகு.
2 தர்மச்சிரத்தாலு - தர்ம பக்தியுடையன்.

460 பண்டே யெனக்கிம் மயக்கம் பயந்தவன்
கண்டார் மயங்குங் கபில புரமென்ப
துண்டாங் கதனகத் தோத்துரைக் கின்றனன்
றண்டா தவனொடு தாக்கெனச் சொல்லி. (௧௬௪)

461 சிறப்பின தென்பதைச் செப்பலுந் தெற்றெனப்
பிறப்பறுத் தின்பெய்தும் பெற்றியின் மிக்க
வறப்புணை யாகிய வாயிழை யாயான்
மறப்பில னென்று வலஞ்செய் தொழிந்தான். (௧௬௫)

462 அருளே யுடைய ளறனே யறிவா
டருளா தவரைத் தெருட்டல் லதுவே
பொருளா வுடையாள் புலனே நிறைந்தா
ளிருடீர் சுடர்போ லெழுந்தா ளவன்மேல்.

இருடீர் சுடர் - இருட்சி நீங்கிய சுத்தஜீவபு. (௧௬௬)

நீலகேசித் திரட்டில் மோக்கல வாதச் சருக்கம் முற்றும்.

ஐந்தாவது

புத்த வாதச் சருக்கம்

463 அணிநா டிவைதா [1]மறல்யா றிவைதாம்
பிணிநா டிவைதாம் பெருங்கா டிவைதாம்
மணிமா மலைதா மெனவே வருவாள்
[2] அணிவாள் சுகதன் நகரெய் தினளே.

'மணிமாமலை' யென்புழியும், 'இவை' யென்பது கூட்டுக. 'என' வென்பதற்கு, ' நோக்கி ' யென்னுஞ் சொல்லுங் கூட்டி, ' என நோக்கியே வருவா ' ளென வுரைக்க. (௧)

464 அறையுங் கடலு [3]மலைவக் குரலும்
பறையின் றொலியும் படுகண் டிகையுஞ்
சிறையின் மிகுமா விது [4]செம் படர்கள்
இறைவன் னுறையும் இடமா மெனலும்.

(இ - ள்.) 'கண்டிகை' என்பது - ஒரு வாத்திய விசேஷம். சிறை - அரண். கடற்கரை யாதலாலும், மாம்ச நிமித்தமாக வதிக்கப்படுகின்ற பிராணிகளது [5]ஆக்ரோசத்தாலும், மீனகோட் பறையுடைத்தாதலாலும், அரணுடைத் தாகலாலும் இது புத்தனிருக்குங் கபிலபுர மென்று புத்தி பண்ணி யென்றவாறு.

இவனுக்கு மாம்ச முண்ண வேண்டுதலில், கடற்கரை முதலான காரணங்கள் சொல்லுக. அரண் மிகுதி சொல்லிப் பயந்ததென்னை ?யெனின், அவன் அர்த்தவா னாதலி லழிவில்லா விடத்திருக்கு மென்பது. சிவந்த படமென்பது - சீவரம்; அஃதுடையார் - செம்படர்; அவர்க்கிறைவன் - புத்தன். (௨)

465 மழைசேர் [6]நகரம் மலைபோன் றனவே
கழைசேர் [7]கொடியுங் கதலிவ் வனமே
விழைதா ரவரும் விரிகோ தையரும்
முழைவாழ் புலியே மயிலே மொழியின். (௩)

466 நெடுவெண் டிரைமே னிமிருந் திமிலுங்
கடுவெஞ் செலவின் னுலவுங் கலனும்

---

1 அறல் - கருமணல். 2 'அணியார்' என்றும் பாடபேதம்.
3 'அரவக் குரலும்' என்றும் பாடபேதம்.
4 செம்படர் - சிவந்த சீவரமென்னும் ஆடையை அணிந்தவர்.
5 ஆக்ரோசம் - அச்சக்குரல். 6 நகரம் - மாளிகை. 7 கொடி - துவஜம்.

படுவண் டறையும் பொழிலும் மெழிலார்
மடுவுந் திடரும் மணல்வார் புறவும்.

'திமில் திமிரும்; கலனுலவும்; பொழில் வண்டார்க்கும்; புறவும், மடுவும், திடருமாயிருக்கும்' என வுரைக்க. (ரு)

467 கயன்மீ னிரியக் கழுநீர் விரியும்
வயன்மாண் புடைய வளமைத் தெனவும்
முயன்மீ னெறியும் முறியுங் கறியா
தயன்மே யுறையா தணியிற் றெனவும்.

வயல், கயன் மீனிரியக் கழுநீர் விரியு மாட்சியுடைத் தென வுரைக்க. (சு)

468 கழுகின் னினமுங் [1]கழுதின் னினமும்
முழுதும் [2]மறுவை பலமூ டினருங்
கொழுதின் னிணனும் பிணனுங் குலவி
யிழுதென் னெலும்பா ரிடுகா டெனவும்.

இழுதென் னெலும்பு - [3]ஸ்நிக்தமான புத்தெலும்பு. (எ)

வேறு

469 சாதியே மிக்க தடுமாற்ற வெந்துயர
மோதியே வைத்தாரவ் வோத்தெலா மீக்கிடந்த
வீதியே காணலா மென்றுளா நின்றாரும்
போதியா ரீண்டைப் புலால்பழியா ரென்றலும்.

சாதி - பிறப்பு. ஈண்டைப் புலால் - அங்காடிப்புலால். (எ)

470 அங்காடிப் பண்டவூன் றின்ன வறமுரைத்தார்க்
கிங்காடி வாழ்வனவு மூனுய்வந் தீண்டியவாற்
கொங்காடத் தேனறையுங் கொய்ம்மருதம் பூவணிந்த
பொங்காடை போர்த்தார்க்கும் பொல்லாதே யென்னீரோ.

(இ-ள்.) அறமுரைத்தார்க்கு அறமுரைத்தாரென்க. பொல்லா தென்னீரோ புத்தர்க்கு மகாபாப மென்று சொல்லுவீராக வென்றவாறு.

என்னை? காரணத்தாற் பாபமா மென்று வேண்டுவோர்க்கன்றே ஊனுண்ணினுங் கொலைப் பாவம் வருவது? புத்தா காரணத்தாற் பாவம் வேண்டாமையின், அவர்க்குக் கொலைப்பாவ மாகாதன்றே? ஆகாமையிற் பாபமாமா றென்னையெனில், புத்தர் காரணத்தாற்பாவங் கொள்ளாரெனில், காரணத்தாற் புண்ணியமுங் கொள்ளா

---

1 கழுது - பிசாசம். 2 அறுவை - வஸ்திரம்.
3 ஸ்நிக்தமான - பசையுடைய.

ராகல் வேண்டும்; ஆகவே புத்ததேவரை பூஜித்தல் விருத்தியாக வுடைய பரிசாரக ஞெருவன், புத்தபூஜை பண்ணி, அவனது [1]பாதபீடிகையி விடப்பட்ட புஷ்ப முதலாயின கொணர்ந்து உபாஸகர்க்குக் கொடுப்ப, அவர்களு மதனை [2]ஆதர புத்தியோடு வாங்கிக்கொண்டு அவற்கு ஜீவனுதி கொடுத்தார்; அவ்வழி உபாஸகர் தாம் பூஜித்தது மிலர், பூஜிக்க வேவிற்று மிலர்; இவ்வாருக வும் அவர்க்குக் காரணமான மாத்திரத்தாலே வருவதாகிய புண்ணிய மிலதாக வேண்டு மென்பது.

பூஜைக் கென்ப தறிந்து பொருள் கொடுத்தலிற் புண்ணியமா மென்னில், [3]வதைக் கென்பதறிந்து பொருள் கொடுத்தலிற் பாவமா மென்பது. பூசா சம்பந்தி யல்லாத புஷ்பங் கொண்டுசெல்லப் பொருள் கொடுத்து வாங்கினுற்குப் புண்ணிய மில்லாதவாறு போல, ஹிம்ஸா சம்பந்தி யல்லாத மாம்சங் கொடுவர, விலை கொடுத்து வாங்கினுற்குப் பாவமில்லை யெனில், புஷ்பங் கொண்டான் புஷ்ப வருவாய்க்கு உடன்பட்டவாறு போல, [4]ம்ருத சரீர மாம்ஸங் கொண்டாற்கு மந்த மாம்சத்தின் வருவாயாகிய பிராணி மரணத்திற் குடன்பாடாமென்பது. புத்த பூஜையால் வந்த புஷ்ப முதலாயின உபேக்ஷித்தான புத்த பூஜையை உபேக்ஷித்தா னவாறு போல ஜீவமரணத்தால் வருவதாகிய மாம்சத்தை உபேக்ஷித்தவனே ஜீவமரணத்திற்கு உடன்படாதா னென்பது.

[5]"காரணத்தாற் பாவத்தைக் கைக்கொள்ளாச் சாக்கியன்ருன்
காரணத்தாற் புண்ணியமுங் கைக்கொள்ளா னுற்
பொருள்கொடுத்தான் பூசைக்கப் புண்ணியத்தை யெய்தா
னருள்படைத்தார்க் கில்லை யறம்"

[6]"புத்தன் சிறப்பால் வரும்பூவை வேண்டாதான்
புத்தன் சிறப்பினையும் போற்ருனு—மித்திறத்துக்
கொன்று கொணர்ந்தவூன் கொள்ளாக் குணமுடையா
னன்றே கொலைநேரா தான்"

என்பவற்ருலும் புத்தனுக்குப் பொல்லாங்கு தெரிந்து கொள்க.

அன்றியும் புத்தன் [7]த்ருஷ்டி விஷமாய்ப் பிறந்த ஜாதகத்து, ஒரு வேடன் மூக்கிற் கொடிகோத் திழுப்புழித் தான் கொல்லா னேவான் கொலையுடன்படா னுயினுங் கண் விழிப்பி லவன் சாமென்பதறிந்து, தன் கண்விழியாதே கிடந்து மரித்தமையிற் புத்தன் காரணத்தாற் பாவமிசைந்தானும்; இசைந்தானே மாம்சங்

1 பாதபீடிகை -

2 ஆதர புத்தியோடு - அன்போடு. 3 வதை - கொலை.

4 ம்ருத சரீர மாம்ஸம் - இறந்த சரீரத்தினின்றும் எடுத்த மாமிசம்.

5 ? 6 ?

7 திருஷ்டிவிஷம் :- கண்ணில் விஷமுடையதோர் பாம்பு C. F. மணிமேகலை 9—49.

...லை கிகழு மென்பதறிந்தும் அது தவிர்க வென்னாது தின்கவென்று ...த்தமையா லிவனுக்குப் பொல்லாங்கேயா மென்பது.

[1]" காரணத்தாற் பாவங் கடிந்த சுகதன்றான்
சீரிலாத் திட்டி விடமாகி— நார்கோத்
திழுக்கின்ற வன்சாவ னென்றருள்செய் தென்னே
விழிக்கின் றிலன்செத்தான் வேறு."

இதனாலும் ஔஸஹதர் காரணாற்பாவங் கொண்டவாறு தெரிக. (அ)

471 விலைபடைத்தா ரூன்வேண்ட வவ்விலைதான் வேண்டி
வலைபடைத்தார்க் கெம்முயிரை வைக்கின்ற மின்ன
கொலைபடைத்தா னேகொடிய னென்பனவே போலத்
தலையெடுத்து வாய்திறப்ப தாமிவையோ காணீர்.

இன்ன கொலைபடைத்தான்-இவ்வா றுபாயத்தாற் கொலைபடைத்தான்.(கூ)

472 தன்றாா மீந்தான் றனக்குறுதி யாவதனை
யொன்றானும் வேண்டான் பிறர்க்கே யுழந்தானான்
றின்றானுந் தீவினையைச் சேருமெனச் சொன்னாற்
பொன்றாவாய்ப் பல்விலங்கும் பூமிமேல் வாழாவோ. (௧0)

473 [2]உரிதா வுணர்ந்தானென்றோரா துரையான்
பரிவே யிதுவுந்தன் பாலரோா டெல்லா
மெரிதோய் நரகம்பா ழேற்றுவா னேயாம்
பெரிதா மளியன் பெருந்தகைய னேகாண்.

தன் பாலரை யெல்லாம் பாழ்நரக மேற்றுவா னென வுரைக்க. (௧௧)

474 கொடைக்கொட்டி விற்பானுங் கொள்வானு மன்றி
[3]யிடைச்செட்டி னற்பொருளை யெய்துவான் போல
[4]முடைக்கொட்டு [5]முத்துரைத்து மூடிக்கொண் டேகுங்
குடைச்சிட்ட னாருயிர்க்கோர் கூற்றமே கண்டீர்.

கொடைக்கொட்டி விற்பான் - விலைக்கிசைந்து விற்பான். (௧௨)

---

1 ?

2 உரிதா - உரித்தாக. 3 இடைச்செட்டு - தரகு வியாபாரம்.

4 முடை - மாம்சம்.

5 ஒட்டும் முத்து - இசையும் விலைப்பொருளாகிய முத்து; மெய்தனிலமாக் கள் அத் திணைப் படு திரவியமாகிய முத்தினைக் கொடுத்துப் பண்டமாற்றுவர் இங்கு முத்தைக் கொடுத்து வாங்கியது - மாம்சம்.

475 ஆடுவார் காண்பா ரவரருகே தான்சென்று
தோடுவார்ந் தாலொப்பச் சொல்விரிப்பான் போற்பாவங்
கூடுவார் கூடாதார் கொன்றார் தின் றாரென்னும்
சேடனார்க் காண்டுநா மென்றுதான் சென்றானே.

தோடுவார்ந்தாலொப்ப - ஓலைவார்ந்தவாறுபோல. ஓலைவார்வார் ஓலைக்கு நன்மை செய்யுமாறுபோல வதனை வார்ப; அதுபோல ஆடுவாரையும் காண்பாரையும் புகழ்ந்து பொருள் வாங்குங் [1]கூத்துச் செலுத்துவோன்; அவன்போல புத்தனுந் தின்பார்க்குப் பாவமில்லையென்று சொல்லி, அவருடைய கிரஹத்தில் மாம்சம் இரந்து தின்னும். (கங)

வேறு

476 அணிசெய் கோமுரை [2]யரைநிழ லழகனைப் பொருந்தி
மணிக டாம்பல கதிர்விடு மலருடை மணைமேற்
றுணிவு [3]தோற்றினை யெனச்சிலர் துதியொடு தொழுது
பணிய யாதுமோர் பரிவிலன் படம்புனைந் திருந்தான். (கச)

477 ஆத்த னேயெனத் தெளிந்தவ னமர்ந்திருந் தவர்க்குச்
சூத்தி ரம்மிது வினையமு மிதுவிது பிறிதாஞ்
சாத்தி ரம்மிவை மூன்றென வன்றவத் தோன்றல்
பாத்து ரைக்குந்தன் பதப்பொருள் பலவகைப் படவே.

சூத்திரம் - சூத்ரபிடகம். வினயம் - வினயபிடகம். பிறிது - அபிதம்மபிடகம். பதப்பொருள் - பதார்த்தம். (கரு)

478 கந்த மைந்திவை கணிகத்த வாமெனக் கரைந்து
றாந்தி நாடினோ ருணர்வல்ல தில்லையென் றுரைத்தும்
புந்தி யாலங்கோர் [4]புற்கல னுளனெனப் புணர்த்து
மந்தி னற்சொலப் பாட்டினோ டியாதுமில் லெனவும்.

(இ - ள்.) பஞ்சஸ்கந்தம் பொருளாம். அவை, [5]“க்ஷணா[illegible]’ என்பதனாலும், [6]“அறிபொரு ளொன்றொழியக் கணிகமடங்கலு” மென்பதனாலும், க்ஷணமாத்திரமே நிலையுடையனவென்று சொல்லியும், ஞானமொன்றுமே பொருள் ஒழிந்த நான்கு மில்லையென்று சொல்லியும், பரமார்த்த

1 கூத்துச் செலுத்துவோன் - கூத்து நடத்துவோன்.

2 அரை - அரசமரம்.

3 தோற்றினை - தோற்றுவித்தனை; பிறவினை. 4 புற்கலன் - ஆத்மன்.

5 ? 6 ?

வகையாலன்றி வியவகார வகையாலோர் ஆத்மனுளனென்று சொல்லியும், பின்பு அவாச்யமே பொருளென்று சொல்லியும், சூன்யமே பொருளெனவு மிவ்வாறு ஐந்து பக்ஷஞ் சொன்னுனென்றவாறு. (கசு)

479 தத்து வம்மிவை தாமெனத் தமர்களுக் குரைக்கும்
புத்த னார்தம்மைப் புயலிருங் கூந்தலி பொருந்திப்
பித்தர் போற்பல பிதற்றினீர் பிதற்றிய விவைதா
மெத்தி றத்தினு மிசையின்மை யிசைக்குவ னெனவே.

(இ-ள்.) இவ்வாறு தத்துவோபதேசம்பண்ணுகின்ற புத்தனை நீலகேசியார் கிட்டி, பித்தர்போல ஆயுக்தங்கள் சொன்னீர்; அவை அயுக்தமாமாறு சொல்லுவா மென்று சொன்னாளென்றவாறு. (கள)

480 ஓதி னீர்சொன்ன கந்தமைந் துளவெனி னுருவே
வேத னையொடு குறிசெய்கை யிலவென விரிப்பும்
போதி யாலங்கோர் புற்கல னுளனெனப் புணர்ப்பும்
யாது மின்மையோ டவாச்சிய மறும்பிற வெனவே.

(இ - ள்.) [1]வைபாஷிகமதமாகிய பஞ்சஸ்கந்தம் பாமார்த்தமானவழி யொழிந்தவை அபரமார்த்தமாய், அவை யுரைப்பது வியர்த்தாயாஸமாமென்று சொல்ல வென்றவாறு. (கஅ)

481 ஐந்தில் யான்சொன்ன பலகளு மமைவில வெனினுங்
கந்த முண்மைக்கட் கருத்துள தாம்பிற வதனாற்
சிந்த மாயவு முளவெனத் தெளியினி யெனலு
நந்த னார்க்கற முரைத்திர்நீ ரோவென நக்காள்.

(இ - ள்.) ஐந்து பக்ஷத்திலும் பஞ்சஸ்கந்தம் யுக்தி யுக்தமாக [2]வேற்றினு லொழிந்த தத்துவங்களும் என்றூற் சொல்லபபட்டன வாதலி னவையும் யுக்தி யுக்தமாமென்று சொல்ல, நீலகேசியாரும் நந்தனார்க்குத் தர்மஞ் சொன்னீர் நீரோ வெனச்சொல்லிச் சிரித்தாளென்றவாறு.

ஓகாரம் - உமக்காயிற்றகுமென ஒழியிசைக்கண் வந்தது. நந்தனார்க் கற முரைத்தலாவது - புத்ததேவர்க்கு ஞாதியாவானொருவன் நந்தனென்பான்; அவனுக்குத் தருமோபதேசம் பண்ணித் தவம்படுத்தி, அவனைப் பிடகத்திரயமோதுவிப்ப, இவன், நித்திராஸமயத்துத் தன் ஸ்திரீயாகிய வாசுந்தரியை வாயாற்ற, அந்த வேட்கையைத் தவிர்ப்பான் வேண்டித் தேவலோகத்து அப்ஸரஸுக்களைக் காட்டி வாசுந்தரிமேல் உபேக்ஷை பண்ணுவிக்கலுற, அவனும் அப்ஸரஸுக்களைக் கண்டு ஸ்திரீவேட்கை பெருத்துத் தவம் விட்டுப்போயினன். இவ்வாறு சமர்த்

1 வைபாஷிகமதம் - பௌத்தமத பாகுபாடிகளி லொன்று.

2 ஏற்று - அங்கீகாரம் ; முதனிலைத் தொழிற்பெயர்.

தான்றே நீர் என்று சிரித்தாரென்றவாறு. நீர் நினைத்தவாறு காரியம் முடியா வென்று போந்தது.

சிந்தமாயவும் - முடிந்தனவும். (கக)

482 இட்ட நீபல வுரைத்தனை யிவற்றுளொன் றொழிய
நட்ட மாயினு நன்மையை நின்வயிற் றருவோய்
குட்ட மேமுழு மெய்யினு மெழுந்தவன் குடுமி
தொட்டி யானெனி னுந்துய னேவது வாமோ.

(இ-ள்.) பஞ்சஸ்கந்த பக்ஷமொழித் தொழிந்த பக்ஷங்களும் பரமார்த்தங்களே அவையுமெனஞற் சொல்லப்பட்டன வாகையால், என்றுற்சொல்லப்பட்ட பஞ்சஸ்கந்தபக்ஷம் பரமார்த்தமானவாறுபோல வென்று அனுமானப் பிரயோகம் பண்ண, நீலகேசியார் சொல்லுவார்: அந்யோந்யம் விருத்தமாக ஐந்துபக்ஷஞ் சொல்லிய வழி யொன்று பரமார்த்தமாக, வொழிந்தன அபரமார்த்தமாம். ஆயிருக்கவும், இந்த அனுமானப் பிரயோகத்தா லவற்றைப் பரமார்த்தமாக்க லுற்றனையாயில், குஷ்டரோகியாஞ் ஞெருவன், எனது சரீரம் நிர்வியாதிகம், எனது சரீரமாகையால், என் குடுமிமயிர் போலவென்று அனுமானம் பிரயோகித்தா லிதுவும் [1] ஸமகமாய் அவன் குஷ்டரோக ரஹிதனுதல் வேண்டும்; அது ஆகாதெனில் நின்மதங்களு மாகாவெனறவாறு. (உ0)

483 நல்ல வேயென நாட்டிய கந்தமிவ் வைந்து
மில்ல வேயெனத் தெருட்டுவ னெடுத்துரை யெனத்தான்
சொல்ல வேதுவ ராடைகண் மூடிய சேடன்
மெல்ல வேயிவை கேளென விரித்தவ னுரைக்கும்.

(இ - ள்.) நன்றென்று நின்ஞற் கொள்ளப்பட்ட பஞ்சஸ்கந்தங்களை யுக்தியின்மையினவற்றைச் சொல்லுவாயாக வெனப் புத்தனுஞ் சொல்லலுற்றானென்றவாறு. (உக)

வேறு

484 உருவே திரிவே தனையா றுணர்வும்
மருவா தனமாண் குறியத் துணைசெய்
குருவே றவைசெய் கையிரு பதுமாத்
திருவே யிவையெம் பொருளே ரெனவும்.

(இ - ள்.) ரூபஸ்கந்தமும், மூன்று வேதனுஸ்கந்தமும், ஆறுவிக்ஞானஸ்கந்தமும், ஆறுஸஂஜ்ஞாஸ்கந்தமும், குசலமும், அகுசலமுமாகிய இருபது ஸம்ஸ்காரஸ்கந்தமும் என விவையெமக்குப் பொருளென்று சொன்னுனென்றவாறு. (உஉ)

---

1 ஸமகம் - பொருத்தம்.

485 முறைசெப் பியவைந் தினுண்முன் னையுரு
வரையிற் பலவட் டகமுள் ளுறுத்த
விறைபட் டனவெட் டெனவொட் டினகே
ணறையிற் பொலிகோ தைநறுந் நுதலே.

(இ - ள்.) பஞ்சஸ்கந்தங்களுள் ரூபஸ்கந்தமாவது - அஷ்டகமுள்ளுறுத்த பலவுமாம். அஷ்டகமாவது-மேலிற்காதையிற் சொல்லுவன் கேளென்று சொன்னொன்றவாறு. உள்ளுறுத்த பலவாவன - பெண்டன்மை, ஆண்டன்மை முதலாயின. (உஉ)

486 நிலநீ ரெரிகாற் றோடுரு விரதந்
நலமா கியநாற் றமொடூ றிவைதா
மிலவே யவையெட் டினும்விட் டதிறஞ்
சொலவா முடன்கேட் டொடுதோற் றமுமாம்.

(இ - ள்.) பிருதிவாதி சதுர்பூதமும், வர்ண ரஸ கந்த ஸ்பரிஸமுமென வெட்டாம். அவையொருபொழுதும் விட்டு நீங்கா; ஒக்கக்கெட்டு ஒக்கப்பிறக்குமென்றவாறு. (உஙு)

“ [illegible]
[illegible] ”

எனவும்,

1“ உருவியா தெனமொழிந்தாள் பூதமுபா தானமுந்
திரிவுரைப்பி னிலநீர் தீ வளிபூத முபாக்க
டெரிவுரைப்பி 2னிறநாற்றஞ் 3சேறு4 னன் வலிநான்கு
முரியவாம் பெண்ணியல்போ டொழிந்தனவு முளவென்றான் ”

5தழிவிலவாய்த் தோற்றுங்க ளொழிவிலவாய்க் கெடுமெட்டு
மொழிவார்க்கும் பொருளொன்று வுணர்வுடைய......
குழியவற்றுண் மிக்கதனாற் கூற்றுடைய மிகைதானு
மழிவின்றி யுணர்வதுமற் றுற்றலுமூர்த் தியுமாமே.”

எனவு மவனுரைத்தாலும் ரூபஸ்கந்தமாமா றறிக. (உச)

487 வலிதா நிலமை யதுநீர் வெய்துதீக்
கலியே தருகாற் றியக்கங் கருமப்

1 கு. கே?
2 நிறம் - உருவம்.
3 சேறு - தித்திப்பு; இரஸத்தை யுணர்த்திற்று.
4. ஊன் வலி - உடம்பின் சக்தி. 5 கு. கே?

பொலிவேற் பொறையயர்த் தல்புலர்த் [1]துளர்த்தன்
மலிபூ தங்கணான் கின்மாண் பின்னவையே.

(இ - ள்.) முன்சொன்ன அட்டகத்துள் நிலம் வலிதாயிருப்பது; நீரைதா யிருப்பது; தீ வெய்தாயிருப்பது; காற்றியக்குவது. இவை தன்மை; மூர்த்தி யெனவுமாம். பொறுத்தலும், அயர்த்தலும், புலர்த்தலும், உளர்த்தலும் என விவை கருமமாம்; ஆற்றலெனவும் அமையும். இந்தப் பூதங்கணான்கும் சார்வாக வர்ணாதி நிற்குமென்று சொன்னா னென்றவாறு.

[2]" நிலம்வலிது நீர்துவளும் தீத்தெறுஉங் காற்றுளரும்
புலமாமா றிதுபொருள் வரையறுக்கு மாகாச
நலமாண்ட நாற்பூதஞ் சார்வாக வுபாதாக்கள்
சொலமாண்ட வியற்கைதா னிறமுதலாச் சொலற்பாற்றே."

என்பதனாலு மறிக. (உரு)

488 இனிவே தனையா வனவின் பமொடு
துனிவே தருதுன் பமுமா [3]மிடையுந்
நனிதா நலதீ வினையன் மையினும்
பனிவே யிணையன் னியதோண் மடவாய்.

(இ - ள்.) வேதனாஸ்கந்தம் சுக வேதனை, துக்க வேதனை, சமவேதனை யென மூன்றாம்; அவை குசலமும், அகுசலமு[illegible]முமாகிய வினையால் வரு மென்றவாறு. (உசு)

489 அறிவா வனதா மினியா வெனினும்
பொறியோ டுமனம் மிவைபுல் லினவேற்
குறிதா மிவையா றினுங்கூ றுவதென்
னெறியா மிவைநீ லநிகர்த் தகணாய்.

விஜ்ஞான ஸ்கந்த மாறாவன : இந்திரியங்களைந்தையும், மனத்தையும் பற்றிப் பிறக்கும். ஸஂஜ்ஞாஸ்கந்தமு மிப்படி யாவதாம். (உஎ)

490 குயலா குயலம் மெனக்கூ றும்வினைப்
பயனாற் பல [4]பா கெனப்பட் டவைதா
மயலா மனமே வசிகா யத்தினா
மயலா ரிவைதா மினியா ரறிவார்.

(இ - ள்.) குசல ஸம்ஸ்காரமும், அகுசல ஸம்ஸ்காரமுமென்று சொல்லப் பட்ட கர்மங்கள், பல பேதத்தால் நோக்கப் பலவேறு வகைப்படும் அவைதாம்

1 உளர்த்தல் - அசைதல். 2 கு. கே.
3 இடை - சமம். 4 பாகு - பாகுபாடு.

48ீம், [2]வாசிகம், [3]காயிகம் என மூன்று கூற்றவாமென்று சொன்னு னறவாறு.

[4]" தீவினை யென்ப தியாதென வினவி
ஞய்தொடி நல்லா யாங்கது கேளாய்
கொலையே களவே காமத் தீவழக்
குலையா வுடம்பிற் றோன்றுவ மூன்றும்
பொய்யே குறளை கடுஞ்சொற் பயமில்
சொல்லெனச் சொல்லிற் றோன்றுவ நான்கும்
வெஃகல் வெகுளல் பொல்லாக் காட்சியென்
றுள்ளந் தன்னி லுருப்பன மூன்றும்
பத்து வகையெனப் பயன்றெரி புலவ
ரித்திறம் படரார் படர்குவ ராயின்
விலங்கும் பேயு நரகரு மாகிக்
கலங்கிய வுள்ளக் கவலையிற் றோன்றுவர்
நல்வினை யென்ப தியாதென வினவிற்
சொல்லிய பத்தின் றொகுதியி னீக்கிச்
சீலந் தாங்கித் தானந் தலைநின்று
மேலெனை வகுத்த வொருமூன்று திறத்துத்
தேவரு மக்களும் பிரமரு மாகி "

என்பது மணிமேகலை கூறவாகலி னிதனாலும் ஸம்ஸ்காரஸ்கந்த மறிந்து கொள்க. (உஅ)

491 கடனு கியகந் தமிவைந் துகளும்
முடனே யவைதோன் றியொரு கணத்துட்
கெடுமே யவைகேட் டினும்வாட் கணல்லாய்
சுடர்மே யசுடர்ந் நுதிபோன் மெனவும்.

(இ - ள்.) இந்தக் கந்த மைந்து முடனே தோன்றி யுடனே கெடும்; அவை கெடுமிடத்து, அஷ்டக பிண்டமாகிய விளக்குப்போலக் கெடும்; தோன்று மிடத்து மதுவே போலு மெனறவாறு. (உக)

492 [5]கவையொப் பனகை விரலைந் துகளும்
மிவையிப் படிக்கைப் பிடியென் றதுபோ
லவையப் படிக்கந் தங்களைந் துகளுந்
நவையைப் படுகல் லுயிரா மெனவும்.

(இ - ள்.) ஐந்துவிரல்களையுங் கூட்டிப் பிடித்தவழி முஷ்டியென்று ஒரு வியவஹார முளதானாற் போலப் பஞ்சஸ்கந்த பிண்டத்திற்கு உயிரென்பதொரு வியவஹாரமுளதாமென்று சொன்னு னென்றவாறு. (௩0)

---

1 மானஸிகம் - மனத்தாலனது. 2 வாசிகம் - வாக்காலானது. 3 காயிகம் - காயத்தாலானது.

4 மணிமேகலை - 24ம் காதை - 124-139. 5 கவை - மரக்கப்பு.

493 அவைதா நிலையா துயரா மசுவந்
[1]நவையா ருயிர்நாட் டிலங்காட் டமிலை
யிவைநான் மையென்வாய் மையிவ்வா றுணர்வா
ரெவையே செய்துமெய் துபவீ டுமென்றான்.

(இ - ள்) அந்த பஞ்சஸ்கந்த பிண்டம் அநித்தியமும், துக்கமும், அசுசியும், அநாத்மாவாயு மிருக்கும்; இவ்வாறு ஹாவிப்பா ரெல்லாப் பாபமுஞ் செய்ினு முக்தராவரென்று சொன்ன னென்றவாறு. (ருக)

வேறு

494 பல்லியல் பாகிப் பரந்தவைங் கந்தமுங் கந்தங்கடாம்
புல்லிய வொற்றுமை யிற்குறி யாகிய பொய்யுயிருஞ்
சொல்லிய கேட்டவள் வேட்டக் குரம்பை சுடுபவர்போ
லல்லியங் கோதைநின் காட்சி யழித்திடு வேனெனத்தான்.

(இ - ள்.) பஞ்சஸ்கந்தங்களையு மவற்றின் கூட்டத்தினுகிய வியவஹார ஜீவனையுஞ் சொல்லக் கேட்டு, வேட்டுவக் குறிச்சி சுடுவாரைப் போல நின் பக்ஷத்தினை யழிப்பேனென்று நீலகேசியார் சொன்னாரென்றவாறு.

வேட்டுவக் குறிச்சி சுடுவாரு முள்புக்குச் சுடுமாறுபோல நின் மதத்தையு முள்புக்கு அழிப்பே னென்ரு ரென்பது. (ருஉ)

495 பிண்டம் பிரிவில வேயெனச் சொல்லுத லாலவற்றுக்
குண்டங் கொருகுணி யாங்கவை தாங்குண மாகுமன்றேல்
விண்டங் கவையவை வேறுள தாதலும் வேண்டுமன்றே
பண்டங்கு நீசொன்ன முட்டியிற் பஞ்சாங் குலிகளும்போல்.

(இ - ள்.) பஞ்சஸ்கந்த பிண்டம் தனித்தனிப் பிரிந்து பெறப்படாது ஒக்கத் தோன்றி யொக்கக் கெடுமென்று சொல்லுதலா லவற்றைப் பிரியாமற் கொண்டு அவற்றிற்கு ஆதாரமும், ஸ்வாமியுமாய் நிற்பதொரு குணியாகிய ஆத்மதிரவ்ய முளதாகல்வேண்டும்; இல்லையெனில், முஷ்டியுள்ள விரல்கள் வேறுபெறப்பட்ட வாறுபோலவும் கிரகத்துக் கழி, கம்பு, கற்றை வேறு பெறப்பட்டவாறு போலவும் பஞ்சஸ்கந்தங்கள் தனித்தனி வேறு வேறு பெறவேண்டும்; பெறாரோ வெனின், ஒரு பொருளினது குணங்களாக வேண்டு மென்றவாறு. (ருரு)

496 பூத[2](ங்கண)ன்கும் புகுந்தே தெருட்டலுற் றுயவற்றுக்
கேதமி றன்மை கரும மிரண்டா வியைந்தவை([3]தாம்)

---

1 ந - இன்மைப் பொருளது; 'ந' வை யார் - இன்மையைப் பொருந்திய.
2, 3 விடுபட்டதற்குச் சேர்க்கப்பட்டது.

பேதமு மாமென்ற பெற்றியி ளுற்பொரு ளிற்றென்றலாற்
[1]சாதமு மாமுயிர் தன்மையிற் றேற்றத் தவறெவனே.

(இ-ள்.) நீ பூதலக்ஷண முரைப்புழி [2]வற்கெனவும், பொறுத்தலு முதலாகிய தன்மை, கருமங்களா லுரைத்தா யன்றே; அவ்வழிக் காணப்பட்ட வற்கெனவும், பொறுத்தலுமின்றி அவற்றுக்கு ஆதாரமாகிய நிலமென்பதுமொரு பொருளுண் டாகலினன்றே நிலம் வலிதென்பன முதலாகப் பேதந்தோன்றச் சொல்லுவா யாயின், அவ்வாறே வேதனு, விக்ஞான, ஸக்ஞா, ஸம்ஸ்காரங்களுக்கு ஆதார மாகிய சித்திப்பதாகிய ஜீவ திரவ்யத்தைச் சொல்லினுமக்குக் குற்றமென்னே வென்றவாறு. (ருச)

497 நின்சொல்லப் பட்ட வலிப்புந் [3]தரிப்பு நிலத்தினவே
லென்சொல்லப் பட்ட வுணர்வொடு காட்சி யுயிரனவா
முன்சொல்லப் பட்ட நிலந்தா முடியின் முடிவுளதாம்
பின்சொல்லப் பட்ட வுயிரும் பெரிய [4]பிரச்சையினுய்.

நிலத்துடனும், நிலத்தின் குணங்களுடனும் உயிரையும், ஞானுதியையு மொப்பித்துக் காட்டிற்று. (ருரு)

498 வற்பமல் லாநில மில்லெனச் சொல்லுவ னுங்கதுபோற்
பொற்ப மிலாவுயிர் தானுமில் புத்திய லாலெனலும்
வற்பம லாநில மன்னுந் தரிக்குமென் பாயல்லேயோ
கற்பமெல் லாம்பிறர்க் கேநின் றுழுந்த கருணையினுய்.

(இ - ள்.) வற்பமல்லது நிலமென்பதோர் பொருளில்லை; அதுபோல ஞான மல்லது ஜீவனில்லை யென்பாயெனில், பொறுத்தலென்பது மொன்று சொல்லு கின்றுயன்றே; நிலமில்லேயாயிற் பொறுத்தலு நிலத்தினுடையதன்றி வற்பத்தி னுடையதாகல் வேண்டுமென்றே; ஆக, வற்பம் பொருளும், பொறுத்தல் குணமு மாகி முன்பு போல குணகுணியாம்; வற்பமு மில்லேயாயின், நிலம் வலிது, நீர் துவளும், தீத் [5]தெறும், காற்றுளரு மென்று நீ அஷ்டக பிண்டம் சொல்லும் வழிச் சொல்லியது [6]உன்மத்த பிரலாபிதமாம்; நில முதலாயினவற்றை யில்லை யென்பது லோக விரோதமு மாமன்றே? ஆதலால், வற்கெனவு முத லாயினவற்றிற் றீர்ந்து நில முதலாயின பெறப்படாவாயினும் வற்கெனவு முத லாயின நிராதாரமாகப் பெறப்படாமையின் நிலமுதலாயின வுண்டென்று கொண்டவாறுபோல விஜ்ஞானுதியில் வேருக ஜீவன் பெறப்படாதெனினும் விஜ்ஞானுதி நிராதாரமாகச் சம்பவியாமையில் ஜீவ திரவ்யமு முண்டென்று

1 சாதம் - ஆதாரம். 2 வற்கெனவு - வலிமை. 3 தரிப்பு - பொறுமை.
4 பிரச்சை - போர்வை. 5 தெறும் - எரித்தழிக்கும்.
6 உன்மத்தப் பிரலாபிதம் - பைத்தியக்காரன் பேச்சு.

கொள்வாயாக. கற்பகாலமெல்லா மந்த ஜீவன்களுக்காகக் கருணாபர வசனுகித் துக்கப்பட்ட பேதா யென்றவாறு.

ஜீவனில்லையாயின் நீ பிறர்க் குழந்தவாறென்னை ? விஜ்ஞானத்வம் க்ஷணத்திற் கெடுமன்றே; அதனைக் கெடாமல் நோக்கலாகுமோவென்பது கருத்து. (௫௬)

499 உரிய வலிமை யல்லாநில மோரல னென்றிருந்தாற்
பெரிய நிலத்தை யறிவிக்கும் பெற்றியில் லாய்பெரிது
மரிய வுயிரை யறிவுறக் காட்டென்றி யெப்பொருளும்
தெரியக் குணமுகத் தாலன்றி யென்றுந் தெருட்டுளதோ.

வற்ப முதலாகிய குணங்களாலன்றி நிலத்தை யறிவிக் 1(கலா)குமோ ? யாதொரு பொருளுங் குண முகத்தாலன்றி யறிவிக்கலாவன உண்டாயிற் காட்டாயோ ? ஜீவனை ஞானுதி குணத்திற் றீர்த்துக் காட்டுக வென்று சொல்லியது நின் பேதைமையாமன்றே வென்பது.

இத்துணையாலும் நிலம் வலிது, நீர் துவளுமென குண குணி ரூபத்தாற் சொல்லியதே ஞாபகமாகப் பரமார்த்த ஜீவ ஸித்தி பண்ணினர் ; இனி ரூப ஸ்கந்த தூஷணம் பண்ணுவாரென்பது. (௫௭)

500 விருத்த நிலைமையும் வேண்டலம் யாமென வேண்டுகின்றீ
ரருத்த மெனக்கொண்ட வட்டகம் யாவையும் விட்டிலவாற்
றிருத்தமி நீவயி னீருரை 2திட்ட விரோதமன்றே
பொருத்த மலாதன வேசொல்லும் புத்தனின் புத்தியிதோ.

(இ - ள்.) யுக்தி யுகதமாக வல்லது யுக்தி விரோதமாகச் சொல்லேமென்றன்றே நீயும் நின் சிஷ்யரும் சொல்லுவது ; அதுவாயில் நீயிர் அஷ்டக பிண்டத்து, பிருதிவியாதி பிரிந்து நில்லாமையின் எட்டுங் கூடியே நிற்குமென்று சொல்லுதற்கண் நீருந் தீயு மொருபொருட்கட் கிடப்பது திருஷ்ட விரோதமன்றோ ? பிருதிவியாகக் காணப்பட்ட பூதத்தி லொழிந்த பூதங்கள் மூன்றுமுளவாயில் பிருதிவிபூதத் துளவாகிய ஜலத்து பிருதிவியும், அக்கினியும், காற்றும் உளவாகல் வேண்டும். பிருதிவியாகக் காணப்பட்ட பூதத்தாகிய 3ஜலஹ்ருதமாகிய பிருதிவியாதியிலு மிவ்வாறும். தத்ஹ்ருதமாகிய ஜலத்தினுமிவ்வாறும். இவ்வாறு நோக்க அநவஸ்தையும், அநந்தமுமாகி, நில நீரென்று விவகரித்தலுமரிதாகி, 4அயுக்த பிரலாபமாம். அன்றியும், ஜலத்திலே அக்கினி நிற்குமென்றிது வென்ன பிரமாணத்தாற் கூறினை? அக்கினியில் ஜலமும், ஜலத்து அக்கினியும் நிற்குமாயிற் பிரகாசத்து அந்தகாரமும், அந்தகாரத்துப் பிரகாசமும் நிற்றலுமா

1 விடுபட்டதற்குக் கூட்டப்பட்டது.

2 திட்ட விரோதம் - திருஷ்ட விரோதம்.

3 ஜலஹ்ருதம் - ஜலத்தைச் சேர்ந்தது.

4 அயுக்த பிரலாபம் - பொருந்தாத பேச்சு.

மன்றே ? இப்படியாக லோகத்துக்கு [1]ஸஹாவஸ்தாநமும், பரஸ்பர பரி ஹாரமு மில்லையாகுமன்றே ? இப்படி அயுக்தமாயின நீ சொல்லுதலினன்றே நின்னைப்போல வெல்லாரும் அயுக்தஞ் சொல்லுவரொன்னுங் கருத்தினுல் [2]" விகலூயொ-நயஃஸவூாஃ " என்பதனுல், ஸர்வசப்தங்களும், அஸத்விஷ யங்களும், அப்பிரமாணங்களுமென்று சொல்லுவாயாயினை; புத்தனே! நின்புத்தி யிருந்தவாறிதுவோவென்று சொன்னுரென்றவாறு.

இன்னும், 'நின்புத்தி யிருந்தவாறிதுவோ' வென்பதனுல், நீ ஒழிந்தபொருள் களை அறிந்தவாறு மிதுவோவென்று ஹாஸ்யஞ் செய்தாருமாமென்பது. (ருஅ)

501 தன்மை கருமமவற்றன வேயென்ற ருனென்னைவே
றின்மை முடியினை னிட்ட முரைப்பினுங் கெட்டதென்றே
மன்னுமந் நான்கு மறுதலை தத்தமு ளாதலினு
[3]லென்னு மியல்பும் பயனு மழிக்குமென் பேனல்லனே.

(இ - ள்) நிலமுதலாயினவற்றுக்குத் தனமையுங் கருமமுமாகிய விலக்கணங் கூறவேண்டுவது நிலமுதலாயின வேறு பெறினன்றே ? நிலத்துக்கிலக்கணமாகக் கூறப்பட்ட வன்மை அந்நிலத்தினகணுண்டாகிய வொழிந்த பூதங்கட்கு மொக்கு மன்றே யாதலின், நிலம் வலிதென்றும், நீர்துவளுமென்று மிவவாறு வேறிலக் கணஞ் சொல்லுவது பிழையாகுமன்றே? நீ தத்துவ ஸ்வரூபமறியாயெனில், எனக்குச் சிஷ்யனுய் எனனுல் [4]உபதிஷ்டமானபடி சொன்னுலுனக்கு வருவ தெனனே? இனி அவை அந்யோந்ய விருத்தஸ்வபாவத்தன வாகையால் ஒனறை யொன்றழித்துச் சூன்யமாமென்று சொல்லேனே? சொன்னுல் நீ அதற்குச் சொல்லுமுத்தர மென்னெனறவாறு.

நெருப்பையும், நெருப்பின தனமை கருமங்களையும் நீர் கெடுக்கும்; நீரை யும், நீரின தனமை கருமங்களையும் நெருப்புக கெடுககும். இவவாறே யொழிந் தனவுஞ் சொல்லிக்கொள்க. (ருகூ)

502 ஊரிது காடிது தானெனை லென்னை யொருங்குளவே
னீரிது தீயிது தானென லாமோ [5]நிகழ்வுடனே
யாரிவை கேட்டறி வாரவை யட்டக மென்னி னலாற்
பேரிது வேயெனச் சொல்லுத ருனும் பிழைக்குங்கொலோ.

(இ - ள்) ஊருங்காடு மொருகாலத் தோரிடத்தே யுளவாமாறென்னை? உள வாயி, வூர் வீடுங்குடியுமாயிருக்கும், காடு தூறும் புதலுமாயிருக்கு மென்றவற்றுக் கிலக்கணஞ் சொல்லுமாறெனனை? அவ்வாறே நீருந் தீயு மொருகாலத் தோரிடத் துளவாயினீர்க் கிலக்கணமிது, தீக்கிலக்கணமிது வென்று சொல்லுமாறென்னை? பூதங்களை அஷ்டகமென்பதல்லது, பிருதிவியாதி நாமங்கொடுத்து வழங்குதலும்

---

1 வி. கு. காண்க. 2 ?
3 என்னும் - எதுவும். 4 உபதேசிக்கப்பட்ட.
5 நிகழ்வுடனே - ஒவ்வொரு பொருளின் நிகழ்ச்சியோடு.

பிழையாகு மென்ப தையமாமோ வென்றவாறு. கொல்லோவென்பது ஐயமோ என்றவாறு.

வனமைத் தனமையோடுகூட நிலம், ஒழிந்த பூதங்களை யொழிய வேறு பெறினன்றே நிலம் வலிதென்று சொல்லலாவதென்பது போந்தது. (௪0)

503 தொக்கவை யாயுட னேயவை நிற்பினு மாங்க வற்றுண்
மிக்கத னாற்பெயர் சொல்லுவன் யானென்று வேண்டு தியேற்
புக்கன தாம்பொறி யானின் புலமன்றிப் பொய்யெனத்தா
னக்கனர் சாக வெனுநீ யுரைக்கு நயங்க ளென்றாள்.

(இ - ள்) பூதங்களு முபாதாக்களுந் தொக்குநின்றன வெனினும், "குழீயிவற் றுண் மிக்கதனாற் கூற்றுடைய" வென்ப தென்னோத்தாகலிற் பிருதிவிமிக வொழிந்த பூதங்கள் குறைந்து நின்றவழிப் பிருதிவியென்றும், ஜலமிக வொழிந் தன குறைந்து நினறவழி ஜலமென்று மிவவாறே யொழிந்தனவற்றிற்கும் பெய ரிட்டு வழங்குவனெனில், பிருதிவிமிக ஜலங்குறையில் ஜலம் பிருதிவியிற் சுவறிச் சூனயமாம்; ஜலமிகப் பிருதிவி குறையில் ஜலத்திற்கரைந்து சூனயமாம். இவ் வாறே யொழிந்தனவு மறிந்துகொள்க. இவ்வாறுதற்கண் எட்டுங்கூடி யொருங்கு நிற்றல் அயுக்தமாம். அன்றியும நெருப்புக் கட்புலமாவ தொன்றன்றே யாத லால நின்கண்ணுகுப் புலமாயினவாறே யொழிந்தார் கண்களுக்கும் புலமா மன்றே; மஹாஜலத்து ளுண்டாகிய அல்பாக்கினி, யாதிற்கு விஷயம்? மஹாக் கினி ஜ்வாலையு ணினற அல்பஜலம் யாதிற்கு விஷயம்? இந்த மஹாக்கினி ஜ்வாலை யுணினற அல்பஜலததை சம்பந்தித்து நிற்பதொரு லிங்கங் காணுமையில் அநு மானதிற்கும் விஷயமன்று; இதற்கென் சொல்லுதி யெனறாக்கு பிருதிவி விசேஷமாகிய காஷ்டத்திற் காஷ்டாந்தர க்ஷணத்தால் அக்கினி தோன்றுதலிற் பிருதிவியில், அக்கினி காணப்பட்டதன்றோவெனிற் காஷ்டத்தில் அக்கினி காஷ்டாந்தர க்ஷணததால் பிறந்ததல்லது க்ஷணத்திற்கு முனபு காஷ்டத்தில் அக்கினியில்லை; உளதாயில் காஷ்டத்தைப்பற்றி அக்கினி யெரியவேண்டாதோ?

அன்றியும், மாயாதேவி யதூஉம், சுத்தோதன னதூஉம், கூட்டததில் நீ தோன்றினை யெனினுங் கூட்டத்திற்கு முன்பு அவருழை நீ யில்லையானவாறு போல வென்பது.

காஷ்டாந்தர க்ஷணததால் அக்கினி பிறத்தற்குக் காஷ்டத்திலே சக்தியுண் டனறோவெனில், நினனைப் பெறுதற்கு [1]சக்திமதியாகிய மாயாதேவியுழை நீ முன் பில்லையானவாறுபோல காஷ்டத்தில் அக்கினி முன் பில்லையென்று கொள் ளென்பது. "வெயிலொடு காற்றோரிடத்த வாயினவொழித்தியோ நீ யென்று" னென்பதனால் வெயிலுங் காற்றுங் கூடி நிற்பது கண்டாமன்றே; அவவாறே அஷ் டகபிண்டத்து பூதங்கள் கூடி நிற்குமென்று சொன்னேனெனில், கூடி நின்ற வெயிலுங் காற்றுங் கூடின வெனினும் வெயிலுட் காற்றில்லையென்பதூஉங் காற் றில் வெயிலில்லை யென்பதூஉம் பிரசித்தமன்றோ? பூமியுள் கூபஜல முதலாயின

1 சக்திமதி - சக்தியுடையவன்.

காட்டினுமலை ஹஸ்தஜலவ ஊாயாாயைய ஹாவத்தால் நின்றவன்றோ? ஒன்றினொன் றுள் புக்கு நின்றனவோ? இவ்வாறு அயுக்தஞ் சொல்லுகின்றது நின்வாக்கியங் கேட்டார் சிரித்துச் சாதல்வேண்டிச் சொல்லுகின்றாயோவென்று சொன்னானென்றவாறு.

நயமாவது - ஹாஸகாரணமாகிய வசனம். (சக)

504 உருவுடை யட்டக மன்றியு மைந்தினுட் பட்டவெல்லாம்
மருவொடு கூடியுந் தீண்டியு மாக்குந் திறமரிதான்
மருவுடை யார்களை மாயங்கள் சொல்லி மருட்டி யுண்ணுந்
திருவுடை யா [1]யவ காயத்துத் தேரை யடித்தெருட்டாய்.

(இ - ள்.) [2]ரூப திரவ்யமாகிய அஷ்டகங்கள் தம்முட் கூடுதலருமை சொன்னேன்; இனி, அந்த ரூபஸ்கந்தம் அரூபமாகிய விஜ்ஞாநாதிகளோடு கூடுமாறென்னை? நின்னோடு கலப்புடையார்க்கு மாயங்கள் சொல்லி, அவரை மயக்கி நின உதாபூர்த்தி பண்ணுகின்ற நீ அரூபமும், ரூபமுந் தம்முட் கலக்குமாயில் ஆகாசத்துத் தத்திய தவளையுடைய வடிக்காட்டல்வேண்டுமென்றவாறு. (சஉ)

505 திரிவே தனைகளுந் தீரா நமக்குள வாதலன்றே
[3]கரிவே தனையவர் காமுறு காமங் கடிந்தது தான்
பரிவே பெரிதுடை யீர்முன் னுரைத்தபல் செய்கைகளின்
விரிவே யவையோரின் வேதனை வேறில்லை யாம்பிறவே.

(இ - ள்.) மூன்று வேதனைகளு நமக் குண்மையினன்றே பெட்டைக் கழுதையைப் பெறாது வேதனைப் படுகின்ற கழுதைகளோடு ஸங்கமிப்பீ ராயினீர்.

இத்துணையும் ஹாஸ்யஞ் சொன்னவாறு. மூன்று வேதனையாவன - ஸ்திரீ வேதனை, புருஷ வேதனை, நபும்ஸக வேதனை. அம் மூன்று முடைமையினன்றே புமானாகிய கழுதைகளோடு ஸங்கமித்தது. கரியென்பது - பெட்டைக் கழுதை. கரிவேதனையவ ரென்பது - திணைமயக்கம். சுகவேதனை, துக்கவேதனை, ஸமவேதனை யென மூன்று முன்சொன்ன ஸம்ஸ்கார ஸ்கந்தத்தினது காரியமாயின, [4]மிருத் காரியமாகிய கடம் மிருத்தில் வேறன்றாயினாற்போல ஸம்ஸ்கார ஸ்கந்தத்தில் வேறு வேதனாஸ்கந்த மென்பது பெறப்படாதாம். ரூபஸ்கந்தமும், விஜ்ஞான ஸ்கந்தமும் போல பின்னமாயினன்றே வேறொரு ஸ்கந்தமாவதென்றவாறு. (சங)

1 அவகாயம் - ஆகாயம். 2 உருவப்பொருள்.

3 கரிவேதனையவர் - பெட்டைக்கழுதை யின்மையா லுண்டாகிய வேதனை யடைந்த ஆண் கழுதைகள்; ஆண் கழுதைகளை வேதனையவர் என்றது - திணை மயக்கம்; அதாவது, திணைவழு வமைதி.

4 மண்ணாலாகிய.

506 உணர்ச்சியி னுற்செய்கை யாக்கியச் செய்கையி னுலுழப்பாம்
உணர்ச்சியி னங்கோர் பொருட்சுவ டுள்ளது போல்கின்றதா
லுணர்ச்சியொ டல்லன வொன்றொன் றில் நோக்கில வாமெனினு
மிணர்ச்சி யிழந்து பிறபிற வாகிப் பெறவிலவே.

(இ - ள்.) உணர்ச்சியாற் செய்கையா லுழப்பாதலி னவற்றுக்கு ஸம்பந்த முண்டெனில், உணர்ந்தும், செய்தும் பயனுகர்வா ரோர் ஜீவனுளரும். அஃ தனறி ரூப விஜ்ஞானம் போல அந்யோந்யம் பின்னங்களவையெனில், உணர்ந்து செய்து பயனுகரவென்பது ஸம்பவியாமையி லுணராது செய்தலுஞ் செய்யாது அனுபவித்தலுங் கூடாமையி னவை மூன்றும் பெறப்படாவா மென்றவாறு. (சச)

507 ஆறினி னொன்றே நிகழும் பொழுதினல் லாவுணர்வு
தேறின வாறவற் றுண்மை யெனக்குத் தெருட்ட னலிந்
தாறின வேலில்ல தாழ்ச்சியி னுலுள தாமெனினீ
கூறிய வாற்ற லுயிருண்மை கூறலுங் குற்றமென்னே.

(இ-ள்.) ஆறு விஜ்ஞான ஸ்கந்தங்க ளுள்ளு மொரு விஜ்ஞான ஸந்தான நிகழ்கின்ற காலதது, ஒழிந்த ஐந்து விஜ்ஞான ஸந்தானங்களு முளவாய் வைத்து நிகழா தொழிந்தனவோ? இல்லையாய்க் கெட்டு நிகழா தொழிந்தனவோ? உளவாய் நிகழா தொழிந்தன வெனில், அவற்றுண்மை யறிந்தவா றெமக்குச் சொல்லுவா யாக. அவை யுளவாயிற் றோன்றாமைக்குக் காரண மென்னை? நிகழ்கின்ற விஜ்ஞான ஸந்தானம அனுபவ பிரசித்தமானவாறுபோல அவையுந் தோனற வேண்டு மன்றே? அன்றியும் "நாகாரணம் விஷய:" என்பதனுல் விஷயங் காரணமாக வன்றே ஞானம் பிறப்பது, விஷயமில்லாத வழி ஞானம பிறக்குமா றுண்டோ? இனி நிகழ்கின்ற ஸந்தான மொழித் தொழிந்த ஐந்து விஜ்ஞானமுங் கெட்டன வெனில், பினபு விஷயம் பெற்றாலும் பிறவா தொழியல் வேண்டும்; பிறக்கில ஸந்தானமறக் கெட்ட புததனும் பிறக்க வேண்டும்.

இனி, சக்தி ரூபத்தால் தாழ்ந்துளவென்று சொல்லில் இவை தாழ்ந்து கிடத்தற்கு ஒரு ஆதாரமுளதாகல் வேண்டும். அசேதனமாகிய சரீரத்து ஞானந் தாழ்ந்து கிடத்தல் கூடாதாம்; கூடில் சர்வாசேதனங்களுள்ளும் ஞானமுளதாக வேண்டிச் சேதனுசேதன வியவஹார வியவஸ்தை கெடும். ஆதலால், சரீர வியதிரிக்தமாகி ஐந்து ஞானமு மாழ்ந்துகிடத்தற்கு ஆதாரமாகிய தொரு திரவ்ய முளதாகல் வேண்டும். இவற்றால்ஆத்ம திரவ்யமுளதென்றற்கட் குற்றமென்னை யென்றவாறு.

இன்னும், ஐந்து விஜ்ஞானமு மாழ்ந்து கிடக்கினது விஷயம் பெற்றே யாழ்ந்து கிடக்குமோ, விஷயமின்றியு மாழ்ந்து கிடக்குமோ? விஷயம் பெற்றே யாழ்ந்து கிடக்குமெனில், எப்பொழுது மாழ்ந்தே கிடத்தல் வேண்டும். விஷயமின்றி யாழ்ந்து கிடக்கில், "நாகாரணம் விஷய:" என்பதனுற் காரணமாகிய

விஷயமின்றிக் காரியமாகிய ஞானம் பிறத்தல் கூடாதாம். விஷயமின்றியும் ஞானம் ஆழ்ந்து கிடக்கில், அதற்கு ஆதாரமாகியதொரு ஜீவத் திரவ்யமுமாழ்ந்துளதாகல் வேண்டுமென்பது. (சரு)

508 ஓருணர் வுள்ள பொழுதி னொழிந்த வுணர்வுகடம்
பேரு முணரப் படாமைபெற் றாமென்னும் பேச்சுமுண்டா
மீருணர் வில்லை யிருமூன் றொருங்குள வென்றுரைக்கு
மோருணர் வேயுடை யீர்சொற்க ளொன்றொன் றழிப்பனவே.

(இ - ள்) [1]"வ்ருத்யக்ஷம்ஜாயதே தவித்தம்" மென்பதனால் ஆறுணர்வுளு மோருணர்வு விஷயம் பெற்று நிகழ்கின்ற காலத்துப் பிறிதோருணர்வில்லை யென்பது பெறப்பட்டது; பெறப்படவும் ஐந்துணர்வு மாழ்ந்து கிடக்க மேலோருணர்வு மிதந்துகிடக்குமெனனும் அறிவுடையீர்! நுஞ் சொற்க ளொன்றையொன் றழிக்குமென்றவாறு. (சசு)

509 ஒன்றே யுணர்வாய் நிகழற்குக் காரண மவ்வுணர்வாய்
நின்றே யறிவான் றனிமையி னாலெனத் தேரினிநீ
யன்றே யெனினவை யாறுந்த முண்மையின் வேறென்னலாற்
சென்றே [2]புலந்தலைப் பெய்தலறி வுடன் சேர்க்குமன்றே.

ஶப்த, ஸ்பரிஶ, ரூப, ரஸாதி விஷயங்கள் பலவும் ஸந்நிஹிதமாகவும், எல்லாவிஷயமும் பற்றி எல்லா ஞானமும் ஒரு காலத்துப் பிறவாது ஏக விஷயம் பற்றி ஏக ஞானமே பிறப்பது அனுபவத்தாற் காண்டும்; அதுதானும் அந்த ஆறு விஜ்ஞானங்களுக்கும் ஸ்வாமியாகி, [3]தீப்தி முதலாயினவற்றிற் பிரித்து ரத்னம் காணப்படாதவாறு போல அந்த ஞானங்களிற் பிரித்து வேறு காணப்படானாகித் தற்காலத்து ஏக விஷய ஞான ரூபனாகிய பரமாத்மாவினது ஸ்வாதந்த்ரியத்தாலென்று புத்தி பண்ணுவாயாக.

தனிமை - ஸ்வாதந்த்ரியம்; தனிமையைத் தலைமை யென்றாற்போலக் கொள்க. அவ்வாறன்றி ஞானங்கள் ஸ்வயம் சித்தமெனில், அவையாறும் தத்தம் விஷயங்களைப்பற்றி எப்பொழுது முடனே சம்பவிக்க வேண்டும்; அவவாறு காணப்படாமையிற் [4]கடிப் பேற்றினால், முரசு சார்வாக வொலி பிறந்தாற்போல [5]விஷய ஸந்நிவாதத்து உடம்பு சார்வாக உணர்வு பிறக்குமென்று நீ சொல்லியது அயுக்த மன்றோ? என்னை சொன்னவாறெனில், [6]"மற்றுடம்பு

1 ? 2 புலம் - விஷயம்.

3 ஒளி.

4 கடிப்பு - கோல்; ஏறு - அடி. 5 ஸந்நிவாதம் - உறைப்பு.

6 ?

சார்வாக வுணர்வெழுட மெழுதற்குப், [1]பெற்றிமை பறையடிப்பப் பெறு மொலியே யுரையாதோ" வென்று நீ சொல்லுதலினென்பது. ஆதலாலிதற் கொரு காரணஞ் சொல்ல வேண்டுமென்பது. சீர்க்கும் - சம்பவிக்கும். (சஎ)

510 இச்சையில் லாமையி னெல்லா மொருங்குண ராவெனினு
மிச்சையெல் லாத்திற்கும் வேறே லொருங்குட னெய்துமன்றி
யிச்சையெல் லாத்திற்கு மொன்றேற் குணிப்பொரு ளிச்சையென்றாய்
தச்சனஞ் சிச்[2]சா ரகழ்கள்வ னென்கின்ற தன்மையினாய்.

(இ - ள்) விஷய ஸந்நிதானத்து எல்லா வுணர்வும் பிறக்கவேண்டும்; பிறவா தொழிந்தது இச்சையில்லாமையெனில், இச்சைபிரத்தியேகமுளதெனில், எல்லா வுணர்வு மெப்பொழுதும் பிறக்கவேண்டும்; அஃதன்றி எல்லா வுணர்வுக்கும் இச்சையொன்று தனுரூபமாக வுணர்வு பிறக்குமெனில், ஞானத்துக்கு ஆதாரமாகியஜீவனை இச்சையென்று பேரிட்டு வழங்கினாய்போலும். இராஜத்துரோகஞ் செய்து இராஜ பயத்தாலோடிப் போகின்றானொரு தச்சன் இராஜ புருஷர்களைக் கண்டு பயப்பட்டு,ஒரு சுவரடியி லொதுங்கினானை அவர் பிடிப்ப, அவனும் நான தச்சனல்லேன்; சோர விருத்தி பண்ணுதற்காகச் சுவரகழ்கின்றேனொரு கள்வனென்றானவனைப் போலும் தன்மையுடையா யென்றவாறு. (சஅ)

511 பிறந்துபிறந்துநி னிச்சை கெடலன்றிப் பின்னொன்றின்மேற்
சிறந்து சிறந்தாங் குணர்ச்சி விரியுந திறமரிதாற்
கறந்த கறந்த கலஞ்சுவைத திட்டாற் கறைக்கலங்க
ணிறைந்த நிறைந்தவை பாறயிர் மோரெனத் தானென்னையோ.

(இ - ள்) இச்சைதானும் க்ஷணவர்த்தி யாதலாற் பிறந்த க்ஷணத்தே கெடுவதல்லது, உணர்வைப் பிறப்பித்தற்கு சக்தமாகாது. எனனை? கறக்கின்ற பால் கறக்கக்கறக்கப் பாண்டததிற் சுவறுமாயிற் பால், தயிர், மோர் என்பன ஸம்பவிக்குமோவெனறவாறு. (சகூ)

512 எல்லா வுணர்ச்சியு மிச்சை வழியா லெழுமெனலா
லில்லாம் [3]பிறநுன திச்சையு மிச்சைமு னின்மையினால்
வல்லா யிதற்குமுண் டாயின் வரம்பின்மை யாமதனாற்
சொல்லா விடுகிற மென்னோ விரிவிற்குச் சூனியமே.

(இ - ள்) உணர்வுக ளெல்லாம் இச்சானு ரூபமாகப் பிறக்குமென்று சொல்லுதலால், இச்சை உணர்வுக்குமுன்னே யுளதாகல் வேண்டும். அஃதாயில் அந்த இச்சை யாங்கண்ணது? சரீரத்ததெனில் அசேதனமாகிய சரீரத்தி லிச்சை கூடாதாம். கூடில், பிருதிவியாதியிலும் இச்சை யுளதாகல் வேண்டும். இனி

1 பெற்றிமை - தன்மை. 2 சார் - சுவர்.
3 பிற - அசை.

இச்சை ஞானத்ததெனில், இச்சை முன்பே யுண்டாயினல்லது ஞானம் பிறவாமையில் ஞானத்துக்கு இச்சையுண்டாதல் கூடாதாம். இனி இந்த [1]பிரஸ்துதமான இச்சை பிறிதொரு இச்சையிற் பிறக்குமெனில், அதற்குச் சொல்லிய குற்றம் வரும்; அதற்குமொரு இச்சை யுண்டாயினதற்கு மிவ்வாறு குற்றமாய் அநவஸ்தையாம். ஆதலால் இச்சையென்பதொன்று பெறப்படாமையில் இச்சையாற் பிறப்பதாகிய ஞானமும் பெறப்படாதா யந்த ஞானத்தால் வருவனவாகிய ஸம்ஸ்கார வேதனைகளு மிலவாகிச் சூனயமா மென்று சொல்லாதவாறென்னை யென்றவாறு. (௯௦)

513 வெளிப்பட்டு நின்றதொன் றன்றி யொழிந்த விஞ்ஞானங்கடாங்
குளித்தன தாங்கொள்ளப் பாடின்மை யாலின்மை கூறிநின்றேற்
[2]களித்தவை தங்களுக் [3]காலய மாலய மாமெனநீ
யொளித்தனை கொள்ளலுற் றாயுயிர் தன்னையோர் பேருரைத்தே.

(இ - ள்) விஷயம்பெற்று நிகழாநின்ற ஏக விஞ்ஞான ஸந்தான மொழித்தொழிந்த தாழ்ந்துகிடத்தற்கு ஒரு ஆதாரமில்லாமையினும்,பெறப்படாமையினும் அவை யிலவென்று சொல்லுதற்கண் அந்த விஜ்ஞானங்கள் ஆழ்ந்து கிடத்தற்குச் சரீரம் ஆதாரமாமெனில், சரீரம் அசேதனமாதலிற் பிருதிவ்யாதிபோல ஆதாரமாகாது எனறார்க்கு நீர் சொல்லும் ஆத்மாவுக்குச் சரீரம் ஆதாரமானவாறுபோல அசேதனமே யெனினும், ஆதாரமாமெனினும், 'யான் கண்டிர் நோன்பிகாள முனனேயோர் பிறப்பினுண் முயலானேன' என்பதனுல், சரீரத்துக்கு முன்பே யுளதாகிய பூர்வ ஜன்மத்தும் தனனுற் செய்யப்பட்ட கர்ம வசததால் ஆதமா சரீரத்துடன கூடிற்றாகலின அதற்கு அது ஆதாரமாகு மென்றார்க்கு, விஜ்ஞானமு மிவவாறாகலி னதற்குச் சரீரம் ஆதாரமா மெனில், நீ சொல்லுகின்ற விஜ்ஞானம் க்ஷணபங்குரமும், சரீரத்து உத்பவிப்பதூஉ மன்றிப் பரலோகத்தினினறும் இகலோகத்து வந்தும, இகலோகத்தினின்று பரலோகத்துச் செல்வதுமொரு வஸ்துவாகில், யாஙகள் ஜீவனென றும், ஆத்மாவென்றும் வழங்குவதனை நீ விஜ்ஞானமென்றும்,சித்தமென்றும் வழங்கினையாமாதலால், ஒரு சரீரத்து ஆறு ஆத்மா உளவாம். அதற்கண் [4]நைராத்மவாதம் [5]நிரஸ்தமாம். அனறியும சரீரத்து முனனே ஞானமுளதா மென்று சொல்லுவது சித்தாந்த விரோதமாம. எனனை?

"மற்றுடம்பு சார்வாக வுணாவெழூஉ மெழுதற்குப்
பெற்றிமைப் பறையடிப்பப் பெறுமொலியே யுரையாதோ"

என்பதனுல் சரீரமிடமாக விஷயம்பெற்று ஞானம் பிறக்குமென்று சொல்லினை

---

1 பிரஸ்துதமான - குறிக்கப்பட்ட.

2 அளித்தவை - கூறிய ஆறுவித உணர்வுகள்; 'அளிவிதங்களுக்கு' என்றும் பிரதி பேதம். 3 ஆலயம்-முதலுணர்வாகிய ஆலய விஜ்ஞானம்; ஆதாரம்.

4 நைராத்மவாதம் - ஆத்மா இல்லை என்கிற வாதம்.

5 நிரஸ்தமாம் - இல்லையாம்.

யாதலில், சரீரத்துக்குமுன் விஜ்ஞானமு மில்லையாம். அன்றியும் அசேதனமாகிய சரீர விஷய ஸந்நிதானத்து ஞானம் பிறக்கில், சதுர்வித பரிணாமமாகிய சரீரத்து உணர்வு பிறக்குமென்று சொல்லுகின்ற [1]சார்வாகனே நின் ஸ்வாமியாமன்றோ? அசேதனமாகிய சரீரத்து ஞானம் பிறக்கில் சவ சரீர முதலானவற்றன்னும் ஞானம் பிறக்கு மன்றோ எனாநாக்கு ஜீவிதேந்திரியமு முதலுணர்வாகிய ஆலய விஜ்ஞானமும், ஞானங்களுக்கு ஆதாரமாகிச் சரீரத்து நிற்கும்; அவைபோதலில் சவசரீரத்துணர்வு பிறவாது, பொத்த பறையிலொலி பிறவாதவாறுபோல. என்னை?

> [2]"செத்தார்க்கு மாமெனநின் சீவிதைபு முதலுணர்வும்
> பொத்தமையா லாகாது பொத்தற வொலிபோல"

வென்பதாகலினெனில், ஜீவிதேந்திரியமு முதலுணர்வும் சரீரந்தானேயோ? சரீர வியதிரிக்தமோ? சரீரந்தானே யெனில் லோகாயதமே நிலை நிற்பதாம்; சரீர வியதிரிக்தமாகிச் சரீரத்துக் கூடி நிற்கில், நீ ஆத்ம தத்வத்தினை ஆலய விஜ்ஞானமென்றொரு பெயரிட்டு ஒளித்துக்கொள்ளலுற்றா யென்றவாறு. (ருக)

514 இருளுடை மாலைக்கண் டோன்று தெனக்கென நண்பகலே
பொருளுடை யார்பொருள் கொள்வா [3]னகமுந்ன போன்றிலையோ
வருளுடை யார்சொல்லு மாருயி ராலய மென்றிருக்கும்
மருளுடை யாய்நின மாண்பழிந் [4]தெற்றான் மயங்கினையோ.

(இ-ள்.) அருளுடையராகிக் கொலவதுஉந் தின்பதுஉந் துறந்த ஜைனராற் சொல்லப்படுகின்ற புண்ணியபாப கர்மகாத்தாவும், தத்பல போக்தாவுமாகிய ஆத்மாவினை நீ ஆலய விஜ்ஞானமென்று வேறொரு பெயரிட்டுக்கொள்ள வேண்டியதென்னை யெனாநாக் கவவாறு கொள்ளாதவழி ஞானங்கள் பிறத்தற்கு ஆதாரமில்லாமையில் சூன்யமாவது கண்டு தத் பரிஹாரார்த்தமாகக் கொண்டேனென்கின்ற பிதகனாகிய நீ யாவனொடொத்தியெனில், இருளின் மாலைக்கண் டோனாதென்று பகலே சுவாகழ்கின்ற கள்வனொடொத்தி யெனறவாறு.

மாலைக்கண் டோன்றுமையால் வருமிடையூறு பரிஹரித்தற்காகப் பகலிற் சுவரகழப்புக்குத் தன் பிராணனிழந்தவனேபோல நீயும் விஜ்ஞானங்கட்குப் பிறப்பிட மில்லாமையால் வரும் ஊனமெய பரிஹரித்தற்கு ஆலய விஜ்ஞானம் வேண்டி நைகாத்ம பக்ஷமாகிய நிரவசித்தாந்தத்தைக் கெடுத்தா யென்பது போந்தது. (ருஉ)

515 மூக்கொடு நாமெய்யிம் மூன்றுந்தம் மூன்று புலன்களையுந்
தாக்கிய போழ்தே யறிதலுந் தத்துவ மாமென்றியா

1 சார்வாகன் - சார்வாக தரிசனன். 2 ?
3 'அகழ்ந்தனன்' என்றும் பிரதிபேதம்
4 'எத்தான்' என்றும் பாடபேதம்.

லாக்கிய மூன்றி லறிவு மருவா லவையொருவாப்
பாக்கியஞ் செய்தாய் பரிசங்கள் கொள்ளும் பரிசென்னையோ.

(இ - ள்.) "கண் செவி யுறுவனவல்ல தம் புலன்களை யென மொழிந்தா" னென்பதனால் மூக்கும், நாவும், சரீரமுந் தம் புலன்களையுற்றபொழு துணர்வு பிறக்குமென்று சொல்லுகியாதலிற் கேவலம் அசேதனமாகிய இந்திரியங்கள் விஷயத்தையுற வுணர்வு பிறக்கில், சவ சரீர முதலாயினவற்றிற் புலங்களுற்று ணர்வு பிறக்கவேண்டும். அஃதன்றி இந்த மூன்று இந்திரியங்களாலும் பிறக் கின்ற உணர்வு புலன்களை யுறுமெனி லந்த வுணர்வுகள் பிறந்தாலன்றிப் புலன் களையுறுதலு முற்றாலன்றி யுணர்வு பிறத்தலுங் கூடவாம். அன்றியும் ஏகாந்தம் அமூர்த்தமாகிய ஞானம் புலன்களையுறுமாறென்னோ கூறுயென்றவாறு.

பாக்கியஞ் செய்தாயென்பது-ஆக்ஷேபம். பரிசம்-ஸ்பர்ஶம். நீங்களும் இந் திரியங்கள் மூர்த்தகஸ்பர்ஶக்ராஹிகளென்றலினுங்கட்குமிக்குற்றமொவ்வாதோ வெனில், ஒவ்வாது; நாங்கள் கர்மஸம்பந்தத்தால் கதஞ்சித்மூர்த்தனாகிய ஆத்மாவி னுக்கு ஸ்வரூபமாகிய ஞானமுங் கதஞ்சித் மூர்த்தமாமென்று வேண்டுதலினு முன்பு பிறிதொரு விஷயத்தினின்ற ஞானம் விஷயாந்தர ஸந்நிதானத்துப்புடை பெயர்ந்து தத்விஷயக்ரஹணம் பண்ணுமென்று சொல்லுவதல்லது விஷய ஸந்நிதானத்து ஞானம் பிறக்குமெனறு சொல்லாமை பெறுது மென்பது. (௫௩)

516 உற்றிலவாயொலி கொள்ளுஞ் செவியென வோதுகின்றாய்
கற்றிலை மெய்ம்மைநீ கட்புலந் தன்னோடோர் காலத்தினுற்
பெற்றில நாமதன் பின்கொள ளுறும் பெருந்தவத்தாய்
மற்றிது தான்றன் பொறியுறு காறும் வரலினன்றே.

(இ - ள்.) "கண்செவி யுறுவனவல்ல தம் புலன்களை யென மொழிந்தான்" என்பதனாற் செவியுற்றுக கிரகியாதென்று நீ சொல்லுதலாலுனக்குத் தத்வஞான மில்லைபோலும். செவியும் கண்ணேபாதியும் அஸ்ப்ருஷ்டக்ராஹியாகில், வண் ணான் புடைவையொலிக்கின்ற காலத்துப் புடைவை கனமேற்படக் கண்ட காலத்தே யந்த வொலியுங் கேட்கப்படாததெனனோ? பின்பு சிறிது தாழ்த்துக் கேட்கப்படுத லினிது செவியை வந்துறுங்காறுந் தாழ்த்தவாறனறோ வென்றவாறு.

அன்றியும் ஶப்தம் அஸ்ப்ருஷ்டக்ராஹி யாகில் காற்றுப்போகிற திக்கில் நின்றாரால் கிரஹிக்கப்படுதலு மொழிந்தவராற் கிரஹிக்கப்படாமையும், சுவர்முத லாயினவற்றாற் றகைப்படுதலுங் கூடாவென்பது. (௫௪)

517 வாய்த்துரை யீதென வாம னிதுசொல்லும் வந்துறுமேற்
சேய்த்தெனக் கோடலுஞ் சேரா தொலிசெவிக் கண்ணதெனி

னீத்தன தாமல வாயினு நீசொல்லு முற்றறிவின்
றீத்தனைப் போலவுந் தேறென் றவனைத் தெருட்டினளே.

(இ - ள்.) ஒலியினைச் செவியுற்றுக் கிரஹிக்குமாகில் ஒலி செவியிற் பட்டதாம்; பட, இது தூரத்தெழுந்த வொலி, இது கிட்டவெழுந்த வொலி என்று கொள்ளுதலும், ஒரு செவியுட்பட்டதாகில் எப்பக்கமும் நின்ற வெல்லார்க்கும் யோக்யமான பிரகாரத்தாற் கேட்டலும், இவவொலி கிழக்கெழுந்தது மேற்கெழுந்த தென்றலுங் கூடாதாதலினிது வாய்த்தவுத்தரமென்று சுகதன் சொல்ல, உற்றுக்கிரஹிப்பனவாக நுன்னாற் சொல்லப்பட்ட அக்னிஸ்பர்ஶ முதலாயினவற்றுக்கு மிது, ஒத்தலின், அவைபோலக் கொள்ளென்று நீலகேசியார் ஸுகதனைத் தெளிவித்தா ரென்றவாறு.

அன்றியும் ஸ்பர்ஶனேந்திரியாதி தம் புலன்களையுற்றவழி ஞானம் பிறக்குமென்றற்கண், இந்திரியங்களா லுறப்பட்ட புலம்பற்றி யுணர்வு பிறக்குமோ? பிறிதொரு புலனபற்றி யுணர்வு பிறக்குமோ? உறப்பட்ட புலம்பற்றி யுணர்வு பிறத்தல் கூடாதாம். என்னை? உறப்பட்ட புலம் உறப்பட்ட க்ஷணத்திலே யைய்யற நசித்தலால். நசியாதாயின் அக்ஷ[1]ணிகஸ்வபாவமாதலி னென்றார்க்கு,

[2]"உருவுகள் கணிகமே லொப்பக் கொளினென்று
ளுருவுகள் வழித்தோன்றி யொப்பனவு முளவென்றான்"

என்பதென்னேத் தாதலி னுறப்பட்டது நசித்ததே யெனினு மதன்வழி அதுபோலத் தோன்றுவதாகிய புலம்பற்றி யுணர்வுபிறக்குமெனில், அதனையுமுற்றுப் பிறக்க வேண்டுதலி னதற்குமிக் குற்றமொக்கும். அதன் வழித்தோன்றியதற்கு மிக்குற்றமாமாதலா லுணர்வு பிறத்தல் கூடாதாம். உறப்படாத பிறிது புலம்பற்றி யுணர்வு பிறக்கில் ஸர்வேந்திரியங்களு முறாதே விஷய கிரஹணம் பண்ணுவனவாம். இன்னும் உணர்வுகள் விஷய கிரஹணம் பண்ணுமிடத்து, அனுகூலமானவிஷயத்தைக் கிரஹிக்குமோ அனுகூலமல்லாதவிஷயத்தைக கிரஹிக்குமோ? அனுகூலமான விஷயத்தைக் கிரஹிக்கில் அனுகூலமான விஷயம் தத்க்ஷணத்தே நசிக்கும்; அதன்வழித் தோன்றிய விஷயமும் அனுகூலமாகிய க்ஷணத்திலே நசிக்கு மாதலால் விஷய கிரஹணம் பண்ணுதல் கூடாதாம். அனுகூல மல்லாத விஷயத்தைக் கிரஹிக்கில் யாவராலு மெல்லா விஷயமும் எவ்வாற்றாலும் கிரஹிக்கப் படுதலில் விஷயநியம முதலாயின பெறப்படாவாம். இவ்வாறவனை நீலகேசியார் தெளிவித்தா ரென்பது. (ருரு)

518 பெற்ற வெழுத்தேற் பிரிவின்க ணாரும் பெயர்நுனது
முற்ற வுணர்ந்து முடித்துரை யென்னை முதலெழுத்து

---

1 க்ஷணிகத்துக்கு மாறான முடிபு.

2 கு. கேசி.

பற்றின சித்தம் பலவுணர்ந் தேயவை பாழ்படலாற்
கற்றினி யெல்லாக் கணக்குங் கலந்துரை காண்பென்னையோ.

(இ - ள்.) நினது [1]பெயராற் பெறப்பட்ட வெழுத்துப் பிரித்து நோக்க வாறும். நின்பெயர் சொல்லுறுவார்க்கு அவவாறனுள்ளும் முதலெழுத்தாகிய பகாரத்தைப் பற்றிப் பிறந்த சித்தம் தத்க்ஷணத்தே நஷ்டமாதலில், அந்தக்ஷணத் தெழுந்த சித்தமும் பகாரத்தையே பற்றித் தத்க்ஷணத்து நஷ்டமா யிவ்வாறே பிறக்கும் பிறக்குஞ் சித்தமெல்லாம் பகாரத்தையே பற்றி நஷ்டமாதலி னொழிந்த [2] வெழுத்துக்கண் முழுவது மடைவே யுணர்ந்து சொல்லுதல் யாவர்க்கு மருமையில் விநயபிடக முதலாகிய பௌத்த சாஸ்திரதத்துள்ள அக்ஷரங்களையும், அவற்றின் பொருள்களையு மோதி யுணாதலும், தாமோதியவாறே பிறர்க் குரைத்தலு முதலாயின கூடுமோ றென்றோ வென்றவாறு.

[3]க்ஷணிகைகாந்தபக்ஷத்து சாஸ்திர பிரவிருத்தி கூடா தென்பது போந்தது. (ருகூ)

519 ஓதிய கந்தங்க ளொர்றுமை யாலுயி ரென்றதுபோற்
[4]போதிய னுப்நின்னைப் புத்தனென் றுலது பொய் [5]பிறவேவா
[6]வாதியி னும்புத்தி யாவதல் லாலந்தத் தன்களையா
நீதியி னற்சொல்லி நின்று நின் பேரு முணர்விலையே.

(இ - ள்.) பஞ்சஸ்கந்த சமுதாயத்து, பரமார்த்த நயத்தாலன்றி வியவகார நயத்தா லொரு உயிருளதெனமுற்போலப் புத்தனென்று நின்னைச் சொல்லுவதூஉம் வியவகார நயமாதலிற் பொய்யாமன்றோ? ஆதலாற் புத்தி யெனனும் பகுதிமிசை இதனை யுடையவ னெனனும பொருடோற்ற வருவதாகிய அன் னெனனும் விகுதியைக் களைந்து நீ நினபெயர் கேட்டார்க்கு, 'நான் புத்தி' என்று சொல்லுவதல்லது புத்தனென்று சொல்லில் நின்னையும், நினபெயரையு மறியாது மயங்கிச் சொல்லுகின்றா யெனறவாறு. (ருஎ)

520 அன்றியு நின்சொ லறிபொருட் டாணில வாதலினு
லொன்றி யுரைத்த வுனக்கு மெனைத்து முணர்வருமை
யென்றினி யாமுந் தெளிந்தோ மிதனு லெனவுரைத்தாள்
வென்றி யுடையன வல்லது சொல்லா விரிகுழலாள்.

(இ - ள்.) [7]"நார்த்தாந் சப்தா வதந்த்யமீ" என்பது நின்றேத்தாகலின் நின்னாற் சொல்லப்பட்ட பிடகதிரய முதலாயினவற்றுக் கோர் பொரு

---

1 பெயர் - புத்ததேவன்.
2 'எழுத்துக்கண முழுவதும்' என்றும் பாடபேதம்.
3 க்ஷணிகமே என்னும் ஒரே முடிபையுயுடைய பக்கம்.
4 போதி - ஞானம். 5 பிற, ஒ - அசைசகள். 6 ஆதி - பகுதி.
7 நார்த்தான் சப்தா வதந்தியமீ.

ளின்மை பெறப்பட்டது. படுதலின், பெயர்க்கும், கின்றுற் சொல்லப்பட்ட பிடகதிரயத்துக்கும் பொருணீயுமறியா யென்பது தெளிந்தோமென்று நீலகேசியார் சொன்னு ரென்றவாறு. (ருஅ)

வேறு

521 ஆறுகுறி யாவனவு மாயபுலக் தாமுங்
கூறுகுறி யாறுமவை கொள்ளும்வகை தாமும்
மாறுகுறி மாறிக்குறி யென்றுமயக் காதே
வேறுகுறி தாமுணர்வின் விள்ளுவ லினிக்கேள்.

(இ - ள்) ஸம்ஜ்ஞாஸ்கந்த மாருவனவும், அவற்றின் விஷயங்களும், அவை விஷயகிரஹணம் பண்ணுமவ்வாறும் மயக்கமாகாத வண்ணம் வியக்தமாகச் சொல்லுக வென்றவாறு. மாறுகுறி மாறிக்குறி யென்பது - ஒருவிடன் குறி வாசிப்புழி ஒரு குறியையே மாறுகுறி யென்றும், மாறிக்குறி யென்றும் மயக்கினுனவனே போலு மயக்காதே யென்றவாறு. (ருகூ)

522 கண்ணின்குறி மூக்கின்குறி மெய்யின்குறி செவியி
னண்ணுங்குறி நாவின்குறி நாடின்மனத் தோடு
மெண்ணுங்குறி யாவனவிவ் வாறுமெனக் கொண்ணீ
பண்ணின்குறி யேசுமொழிப் பாவையெனச் சொல்லும்.

(இ - ள்.) அவை யிவை யென்று சொல்லியவாறு. (சுo)

523 அறிவுகுறி யென்பனவி ஞயபுல மொன்றே
லறிவுகுறி யென்பனவு மாகுமவை யொன்றே
பிறிதுகொளு [1](புலமு)ள்ள தாகுமெனிற் பேதஞ்
சிறிதுநெறி காட்டினது சொல்லுமெனச் சொல்லும்.

(இ - ள்.) விஜ்ஞான ஸம்ஜ்ஞா ஸ்கந்தங்கட்கு விஷய மொன்றெனி லவ்விரண்டு மொன்ருகி ஏகஸ்கந்தமாம். அஃதன்றி விஜ்ஞான விஷயத்தின் வேறு ஸம்ஜ்ஞாஸ்கந்தத்தினுக்கு விஷயமுளதாயினது கொள்ளப்படுமென்று சொன்னுரெனறவாறு. (சுக)

524 உண்மைகுறி கொள்ளுமுணர் வின்புலம தெய்தா
தெண்ணினுணர் வோடுகுறி யிவ்வகைய வென்னி
லுண்மையுணர் வின்புலமோ டொன்றெனில தொன்றே
நண்ணலில வேலுணர்வி ஞயபுல னின்றே.

(இ-ள்.) ஸம்ஜ்ஞாஸ்கந்தத்திஞக்கு விஷயம் வஸ்துவின்கண்ணுளதாகிய உண்மையாமது விஜ்ஞான ஸ்கந்தத்துக்கு விஷயமாகாது. இஃதவற்றின் விஷய பேத

[1] விடுபட்டதற்குக் கூட்டியது.

மெனில், விஜ்ஞான விஷயத்தினோடு ஸம்ஜ்ஞா விஷயமேகாந்த மொன்றெனில், கிராஹ்யமொன்றாதலில் கிராஹகமு மொன்றேயாய் ஸம்ஜ்ஞை யென்றும், ஞானமென்று மிரண்டின்றி யொன்றேயாம். ஸம்ஜ்ஞாவிஜ்ஞானங்கடம்முட் கூடலின்றி இரண்டு மிரண்டேயெனில், ஸம்ஜ்ஞை சென்று குறித்த க்ஷணத்திலே ஸம்ஜ்ஞாவிஜ்ஞானங்கட்குப் பொதுவாகிய விஷயங்கெடும். பின்பு அதன் வழித் தோன்றிய விஷயமும் ஸம்ஜ்ஞாவாற் குறிக்கப்பட்ட க்ஷணத்தே கெடும். இவ்வாறு கெடுதலி னொரு பொழுதும் விஜ்ஞான ஸ்கந்தத்தினுக்கு விஷயமில்லையா மென்றவாறு.

இனி, ஸம்ஜ்ஞா விஜ்ஞானங்களுடைய விஷயமிரண்டுங்கூடாது வேறாகு மெனினும் ஸம்ஜ்ஞா விஷயமாகிய உண்மையிற் நீர்ந்து நிற்பதோர் வஸ்துவின்மையிலும் நிராதாரமாகியதொரு உண்மையின்மையிலும் ஸம்ஜ்ஞாவிஜ்ஞானங்களிரண்டிற்கும் விஷயமில்லையா மென்பதூஉங் கொள்க. "உணர்விற்கே புலனில்லை" யென்று விலக்கினரெனினும் ஒப்பின் முடித்த லென்னும் தந்திர யுத்தியாற் குறிக்கும் விஷயமில்லை யென்பது கொள்க. (கஉ)

525 ஒருங்குகுறி யோடுணர்வு தோன்றியுடன் கொள்க
வொருங்குபுலந் தோன்றியவை யொத்தகெட லானே
லொருங்குகுறி யோடுணர்வு தோன்றலில வாமே
லொருங்குபுலந் தோன்றுதலி னொன்றுமுணர் வில்லை.

(இ - ள்.) ஸம்ஜ்ஞா விஜ்ஞானங்களுடைய விஷயம் ஒருங்கு தோன்றுதலில் ஸம்ஜ்ஞா விஜ்ஞானங்களு மொருகாலத்தே தோன்றியுடன்கொள்வனவாக, அஃதன்றிக் குறித்து அனந்தரத்தே யுணர்வு பிறக்க வேண்டில், உணர்வுக்கு விஷயமில்லாமையி னுணர்வு மில்லையா மென்றவாறு.

ஸம்ஜ்ஞா விஜ்ஞானங்கள் ஒருங்கு நிகழாவிடின் ஒரு க்ஷணத்தே நான்கே ஸ்கந்தமா மென்பது. அறிவுங் குறியுமொரு காலத்தே பிறக்கு மெனில், அனுபவவிருத்தமாம். என்னை? ஸம்ஜ்ஞாகிரஹணாந்தரத்தே உணர்வு பிறக்கக் காண்டலால். (கங)

வேறு

526 உள்ளஞ் சொல்லுடம் பென்றிவை மூன்றினாற்
கொள்ளு நுங்குச லாகுச லங்கடா
[1]மெள்ளி னேரு மிவையின்மை காட்டுவே
[2]னுள்ளக் காக வுரைத்தவம் மூன்றினுள்.

(இ - ள்.) மானஸிகமும், வாசிகமும், காயிகமு மென்று சொல்லப்பட்ட குசலா குசலஸம்ஸ்காரங்கள் அயுக்தமாமாறு காட்டுவேனென்றவாறு. 'உள்ள... னுள்' என்பது - மேலே ஸம்பவிக்கும்.

---

1 எள்ளின் நேரும் - எட்பிரமாணமும்.

2 உள்ளக்கு - அத்துச்சாரியை கெட்டு வந்தது.

1 " தீவினை யென்ப தியாதென வினவி
னாய்தொடி நல்லா யாங்கது கேளாய்
..............................பிரமரு மாகி "

என்பது மணிமேகலை.

" மருட்கரு மனம்வாய் மெய்யிற் கொலைமுதல் வினைபத்தாமே " என்பது சித்தாந்தத் தொகை.

இவ்வாறு பாவம் பத்தென்று வரையறுத்தலாற் கள்ளும், அர்த்த பரிக்கிரஹமும் பாவ மென்று கொள்ளப் படாவாயின. 2"மையலுற்ற மகனனதெய்தல" னென்று சொல்லுதலாற் கள்ளுண்டு மயங்கினோன் செய்த கொலை முதலாயின பாவமாகாமையிற் கள்ளுண்டல் பாவ மாகா தென்பது. (௫௪)

527 வேண்ட லேயென்னும் வெஃகுத லாயினு
மீண்டி நின்ற நினித்தொடைப் பாடெலாந்
தீண்ட லன்னெனத் தீண்டிய வந்தவோ
வீண்டை யேநிற்ப விஃது மறிகிலை.

(இ - ள்.) மானஸிகமான பாவம் மூன்றுள் வெஃகுதல் என்பதன் பொருள் வேண்டுதலன்றே; ஆனால், இவ்விடத்து நின்ற இந்தத் தொடைப்பாடுக ளெல்லாம் நீ வேண்டே னென்று தீண்டா தொழியவும் பலாத்காரத்தாலுன்னைத் தொடர்ந்து பற்றிக்கொண்டு நின்றனவோ? இஃதொன்று மறிகிலை யென்றவாறு.

தொடைப்பாடாவன:—குடையே, பாதரக்ஷையே, மண்டையே என்றிவை முதலாயின. பகவதர்ஹத் பரமேஸ்வரனுக்கு 3வ்யாதிஹாய-ா திவஸிறு ஹமுளதனரோ வெனில், அவை தேவர்களால் செய்யப்படுஞ் சிறப்பாதலினன்று; அவர்தா மவ்விடத்து நின்று பூஜை பண்ணின புஷ்ப 4தோயாதி யவற்றால் பகவானுக்கு ஒரு பிரயோஜன மின்மையி னவற்றின 5மமகாரபாவ மில்லை. 6 " வ்யாதிஹாய-ாதிவிஹவை: வரிஷ்கூதொஷதோஷி விரக்தா ஹவாநஹஷூ " என்பதாகலின். நினக்கு வெயிலுக்குக் கவிக்கக் குடை வேண்டுதலினும், பருக்கை முதலாயின ஊன்றாமற்குப் பாதரக்ஷை வேண்டுதலினும், இரத்தற்கு மண்டையேந்த வேண்டுதலினும், தாம்பூல சேவைக்கு வேண்டுவனவும், சயன ஆசனத்துக்கு வேண்டுவனவும், பிறவும் பரிக்கிரஹிக்கவேண்டுதலினும் அவை நினக்கு பரிக்கிரஹங்களேயாம்.

ஆதலால் வெஃகுதல் பாவமென்று உபதேசிக்கின்ற நினக்கும், நின் 7சட்டர்க்கும் வெஃகுதல் பலவு முண்மையினும் மனப்பூர்வமாக வெஃகுதலொழித்தா

1 மணிமே - 24,123 - 39.
2 ? 3 வி. கு காண்க.
4 தோயம் - தண்ணீர். 5 எனது என்னும் எண்ணம்.
6 ? 7 சட்டர் - ஒழுக்கத்தை யநுஷ்டிப்பவர்.

யல்லை யென்றார்க்கு யான் கிருதார்த்தனும், நிரபேக்ஷயனு மல்லாமையி லெனக்கு ஊணும், உறக்கமும், தாம்பூல சேவை முதலாயினவும் வேண்டுதலி னவை பரிக்கிரஹித்தேனல்லது, எனக்கு வெஃகுதலில்லை யெனில், இவ்வாறு கொள்ளில் சர்வ ஜனங்களும் வெஃகுத லொழித்தாராம். அன்றியும், மனமில்லாததற்கு வினையில்லை, யென்றன்றே நீ சொல்லுவது; அஃதாயில் நீ திருஷ்டி விஷமான காலத்து நினக்குக் கொலையுள்ள மில்லையெனினும், கண்விழிக்கிற் பிராணிசா மென்றறிந்து அதற்கஞ்சி விழியாது கிடந்த தென்னோ? பள்ளியுட் சங்கத்தாரோடுகிடந்த உபாசகன் நித்திராவசத்தால், சங்கத்தார்மேல் காலேறட்டு விழித்தா லதற்குப் பச்சாதாபப்படுவது பாவமுண்டென் றஞ்சி யன்றோ? இது வொன்று மறிகிலை யென்பது. (சுரு)

528 நன்மை வெஃகுதல் நன்றெனச் சொல்லலு
மன்மை வெஃகுத லன்றெனக் கூறலு
மின்மை யால்வெஃக லென்றதுந் தீமையி
னின்மை யாய நெறியொழி நீயினி.

(இ - ள்.) போனகாதையிலுனக்கு வெஃகுதலுள தென்றற்கண் எனக்கு வெஃகுதலுளதெனினு மொழிவார்க்கு நன்றென்று உபதேசித்தே னெனில், உன்னை யொழிந்த ஸம்ஸார ஜீவன்களுக்கு நன்மை வெஃகுதல் நன்றாதலும், தீமைவெஃகுதல் தீதாதலுமன்றி வெஃகுதலெல்லாந் தீதென்று உபதேசித்தனை யால்; நின்னை ஆப்தனென்று வெஃகுதலும், [1]நைராத்மிய தர்சனம் மோக்ஷ மார்க்கமென்று வெஃகுதலும், பிறவும் வேண்டாமையில் வினையாக்கும் மார்க்கானுஷ்டானங் கூடாதாதலி னிந்த உபதேசத்தை நீ யொழி என்றவாறு. (சுசு)

529 தீய வாய வெகுளியை யொப்பன
மாய மான முலோப மனத்தன
காய்வு செய்திலை கண்டுநின் கள்ளமே
நீய வையவை நேர்தலி னும்பிற.

(இ - ள்.) நின்னாற் றவிர்கவென்று உபதேசிக்கப்பட்ட வெகுளியை யொப்பனவாகிய மாயமு [2]மானமு முலோபமும் மற்றுந் தீயனவாகிய மனோவிர்த்திகளுந் தவிர்கவென்று உபதேசித்திலை உபதேசியாதது அவற்றுக்கு நீ யுடம்படுதலினன்றோ? நின்வஞ்சனை யறிந்தோ மென்றவாறு.

கொலைமுதலாயின வாக்குமென்று வெகுளி யொழிந்தாயாகில் காரணாற் பாவமியைந்தா யாகுதி; வெகுளி ஆத்மஹத்யையும், பரஹத்யையும் முதலாயின பண்ணுவிக்குமாப் போல மானமு மவை பண்ணுவிக்கும். இனி, வெகுளி கொலை முதலாயின வாக்குமாறுபோல மாயாலோபங்களுங் களவுமுதலாயினவும் ஆத்ம

1 நைராத்மிய தர்சனம் - அநாத்மதரிசனம்.

2 மானம் - கர்வம்.

பீடையுமாக்கும். ஆதலால் மானமுதலாயின வெகுளியோ டொக்கும். வெஃகுத லும், லோபமும் ஒன்றல்லவோ வெனில், வெஃகுதலாவது - பிறிதின் மேற் செல்லும் வேட்கை; லோபமாவது - ஸ்வயமானதனில் வரும் பற்று; அன்றியும் நீ மானமாகாதென்றன்றே நின்னைப் பணியாது [1]மானித்து நின்ற அரசன் முன் வில்லேற்றி அவன் மானம் தவிர்த்து, மற்றுநின்ஞாதிகள் தமது மானத்தால் நின்னை அவமதிப்ப, அவர்களது மானம் போக்குதற்கு நீ [2]ரித்தி காட்டினமை மறந்தாயோ? ஒருவன், தன் ஸ்திரீயுடனும்கூட மச்சேறி அப்பஞ்சுட்டுத் தின் பானது லோபம் போக்குதற்கு நீ யவ்வழிச்சென்று அப்பமிரந்தது அறியாயோ? இவ்வாறு செய்கின்ற நீ இவை மானசிகமான பாவமாகச் சொல்லாத தென்னோ? மற்றும் மானஸிகமாய்ப் பிறக்கும் பாவங்களுக்கு வரையறை யுளதோ? ஆத லால் மானஸிகமான பாவம் மூனறென்றது நின் பேதைமையேயா மென்பது. 'தீயவாய' வென்பது, 'மனத்தன' வென்பதனோடு கூட்டுக. (கஎ)

530 காட்சி நல்லன காண்ட லினைத்தினு
மாட்சி யாமெனின மன்னுமஃ தொட்டுவேன்
வேட்கை யாலிது நன்றென வேண்டினு
மாட்சி யொட்டி [3]வழித்தன னல்லனே.

(இ - ள்.) நற்காட்சி நன்றென்பதூஉந் தீக்காட்சி தீதென்பதூஉ மிசை வேன்; நினது காட்சி நற்காட்சி யென்று நீ நின் வேட்கையாற் சொல்லுவது கொள்ளேன்; அது [4]துஷ்ட மென்பது சொல்லுகின்றே னாதலா லென்றவாறு.

அன்றியும் நின்பக்ஷத்தால் நினக்குத் தீக்காட்சியுளது. என்னை? நின் பக்ஷத்து நற்காட்சியாவது க்ஷணிகமே ஸர்வமுமென்று புத்திபண்ணித் தெளிகை யன்றே? அதுவாயின், "யானகண்டீர் நோனபிகாள் முன்னேயோர் பிறப்பில் முயலானே" னென்று முயலான வன்றுதொட் டின்றளவு நின்றானாகப் பேசு தலினென்பது. தீக்காட்சி தீதெனபது, அர்த்தாபத்தியாற் பெறப்பட்டது. நல்லன காணடலாவது-பட்டாங்கறித லெனவே பட்டாங்கறியாமை தீக்காட்சி யாம். ஆட்சி யென்பது - நின் சித்தாந்தத்தைப் பற்றி யென்றவாறு. (கஅ)

531 பொய்கு றள்ளை கடுஞ்சொற் பயனில்சொ
லைத லில்லன நான்கி னிநாவினுஞ்
செய்கை தீயன வாமெனச் செப்பினீ
யைய நன்மையென் னீரவற் றப்புடை.

(இ - ள்.) பொய்யும், குறளையும், கடுஞ்சொல்லும், பயனில் சொல்லும் என விந்நான்கும் வாசிகமான பாவமென்று சொல்லுதலா லவற்றி னீங்கிய சொற்களெல்லாம் புண்ணிய காரணமென்று சொல்லப்பட்டதா மென்றவாறு.

---

1 மானித்து - கர்வித்து. 2 ரித்தி - சித்து.
3 வழித்தல் - துடைத்து நீக்கல். 4 துஷ்டம் - நிந்திக்கத்தக்கது.

ஒரு பள்ளியு ளிருந்த சங்கத்தார்பலருட் சிலரைத் தோஷவான்க ளென்றும், ஸஹபோஜன ஸஹவாஸங்களுக்கு யோக்கியரல்ல ரென்றும் கழித்தால் ஒழிந்தா ரெல்லாரும் யோக்கியரானவாறு போலக் குற்றமென் றன்றுற் கழிக்கப்பட்ட நான்குசொல்லு மொழித்தொழிந்தன புண்ணியகாரணமா மென்பது. அவை குறளையல்லா மெய்யுரை முதலாயின. அவற்றுட் சில வருமாறு :—

மஹா ஸபாஸ்தானத்துள் தர்மோபதேசஞ் செய்யா நின்ற புத்தன் [1]சிந்தா மாணவையையும், [2]பரிவ்ராஜிகையையும் வதித்தவாறறிவா னொருவன், இவன் தார்மிகர்போல தர்மோபதேசம் செய்யா நின்றான்; சிந்தாமாணவையையும், பரிவ ராஜிகையையும் வதித்த வாறிது வென்று சொல்லுதலும், இவன் [3]கண்மாளஸ் திரீ பக்கல் செக்கானுக்கு ஜனித்து மாதாவினது வலமருங்கில் பீறிப் பிறந்தா னென்றலும், கபிலபுரத்து முன்னொருநாள் நீலகேசியாரோடு பொருட் சொல் லித் தோற்றானென்றலும், குண்டலகேசி முனமே சென் றிவள், தன் பர்த்தா வைக் கொன்றாளொரு பாபிஷ்டை யென்றும், காளன முன சென் றிவன் பல வழியுங் களவுகண்டு திரிந்தா னொரு கள்வ னென்றும், ஒதா திருப்பாணோர் சீலி யுழைச் சென் றிவன அஜ்ஞானி யென்றலு முதலாகிய அநிஷ்ட வசனமும் மெய்க்கோளும், ஸத்வதரமு முதலாயின.

இவை உண்மை சொல்லுதலாலும், முட்டுத லின்றி யெதிர் நின்று சொல் லுதலிற் குறளை யனமையினும், மெத்தெனச் சொல்லுதலிற் கடுமொழி யன் மையினும், புத்தன முதலாயினாரைக் குற்ற மேற்றிப் பிறரைக் குணமேற்றும் பயனுடைமையினு மிவையும், இவைபோல்வனவும் புண்ணியகாரணமா மென் பது. இனிப் பொய் யெல்லாம் பாபம் எனில், புத்தன் அடி தாமரைபோலு மென்புழிப் புத்தன் அடி தாமரையன்றாயினு மதனைத் தாமரையாகச் சொல்லு தலாற் பாபமா மென்பது. (சக)

532 மண்டை கெண்டிகை மாட மடாமனை
கொண்டை [4]குண்டிகை கூறை குடங்குடை
யுண்டி கட்டி லுடம்புயி ராதிய
பிண்ட மாய பிறபிற யாவையும்.

இ - ள்.) இச்சொல்லப் பட்டவை யென்றவாறு. (எ௦)

533 கூட்ட மான குறியெனி னலதை
பூட்ட லங்கோர் பொருளின்மை வேண்டியு
மீட்டு மீட்டிவை சொல்லின மெய்யுரை
நாட்டு மாறென்கொ லோவினி நாசநீ.

---

1 சிந்தா மாணவை - சிந்தாவெனும் பெயருடைய உபாஸக ஸ்த்ரீ.

2 பரிவ்ராஜிகை - தவப்பெண்.

3 கண்மாளர் - கம்மாளர்.

4 குண்டிகை - கமண்டலம்.

(இ - ள்.) பிரதிவியாதியின் கூட்டமாகிய அஷ்டக பிண்டங்களுக்கிட்ட குறி யென்பதல்லது அவை யென்னும் பொருளின்மை நின் பக்ஷமாக வைத்தும் அப்பேருடைப் பொருளாக அவற்றைச் சொல்லுதல் பொய்யாதலி னவ்வாறு சொல்லுகின்ற நீ மெய் சொன்னு யாமா றென்னே யென்றவாறு. (எக)

வேறு

534 நிலம்பொய் நீர்பொய் நெடுநகர் தாமும்பொய்
கலம்பொய் காற்றொடு தீயும்பொய் காடும்பொய்
குலம்பொய் யேயெனக் கூறுஞ்செங் கூறையாய்
சலம்பொய் யன்றிதொன் றேறுங்கள் சத்தையே.

(இ - ள்.) இச் சொல்லிய வெல்லாநுங்கள் பக்ஷத்தாற் பொய்யாதலி னுஙகள் சத்திய வாதித்வ மொன றன றென்றவாறு. (எஉ)

535 குற்ற மென்ற குறளையே யொப்பன
மற்றுஞ் சால வுளபிற மாண்பில
வொற்றைப் பெண்ணுரை யாடுதல் போகங்கள்
கற்ற லேகடுஞ் சொல்லின்ன காத்தலும்.

(இ - ள்.) கொலை போலத் தீயன மற்றும் பலவுள. அவை யொற்றைப் பெண்ணுரையாடுதலும், போகாடாஸங்களு முதலாய கடிய சொற்கள் காத்தலும் வேண்டுமன்றே யென்றவாறு.

ஒற்றைப் பெண்ணுரையாடுதலாவது - தனியே நின்றுளைப் போகார்த்தியாகிச் சொல்லும் வார்த்தைகள். போகங்கள் கற்றலாவது - மைதுனேபாயாதி பிரயோகம் பண்ணுதல். (எங)

536 பையச் சொல்லுத னல்வினைப் பாலென்று
வெய்யக் குற்ற வெறியப் புணர்க்குங்கால்
வையத் தியாவரு மந்திர மாமவை
செய்யச் சொல்லுநர் செவ்விய ராபவோ.

(இ - ள்.) இரகஸ்யமாக மெத்தெனக் கொலை முதலாயின வேவுதல் புண்ணிய காரணமா மென்றவாறு.

கொலை யேவுதல் கொலையுளடங்குதலிற் பாபமன்றோ வெனில், கொலையுங் களவுங் காமமுங் காயிகமான பாவமாதலினுங் கொலை யேவன் முதலாயின வாசிகமான பாவத்துளுரையாமலாவு மடங்காதென்பது. கடுஞ்சொல் என்பது கடிய சொல்லன்றே? பிராணிகளுக்குப் பீடையைப் பண்ணும் வாக்கியங்களெல்லாம் கடுஞ் சொல்லாமெனிற், பிராணிகளுக்கு அஹிதமான வார்த்தை சொல்லு

தல் பாபமென்ன வமையாதோ ? விந்தப் பாகுபாட்டாற் பயந்ததென்னை யென் பது. அன்றியும்,

[1]" கெட்டகழு தைக்குரல தென்பர்குயில் கூவி
னட்டவர்கள் போன்மகிழ்வர் நண்பதனே டென்னை
பட்டபொருள் சொல்லலுற லுண்டெனினும் யாரும்
வெட்டென வுரைத்தலை விடுத்திடுமி னென்றான் "

என்பதனாற் கடுஞ் சொல்லுக் கவ னிலக்கணஞ் சொல்லியவா றறிந்து கொள்க.

537 கடுக்கத் தாமடி கள்ளெனக் காய்ஞர்யா
ரொடுக்கச் சாம்பிவை தானுவப் பாரில்லை
கொடுக்க வென்றல் குசலமன் றென்பதோ
படுக்க லுற்ற பதகநின் பாடமே.

(இ - ள்.) அடிகளெனக் கடிதாகச் சொன்னதற்காக வருந் தீமையும், மெத்தெனப் [2]பருஷித்ததற்காக வரு நன்மையு மில்லை யன்றே? உண்டெனிற் கொடுக்கவெனக் கடிதாகச் சொல்லுதல் பாபமா மென்பதோ? பாவி நின்வாக்ய மென்றவாறு. (எரு)

538 பாவ மாம்பய னில்லன சொல்லலேற்
பூவ மேபொருள் கைக்கொண்டு புற்கலா!
சாவச் சொல்லுவ தத்துவ மாம்பிற
வோவ னன்றென்றி யொப்பவொன் றில்லையே.

(இ - ள்.) பயனில சொல்லுதல் பாபமெனிற் பயனுடையன சொல்லுதல் புண்ணியமா மன்றே நினபக்ஷத்தால். அவ்வாறாயில் ஒரு பிரயோஜன நிமித்த மாக ஒருவரைச் சாவச் சொல்லுதலு நின்பக்ஷத்தாற் புண்ணியமா மாதலி னிந்த மார்க்கத்தை யொப்ப தொன்று மில்லை என்றவாறு. ஒருவன் யாசகன் கொலை யேவல் பாவமன்றோவெனில், வாசிகமாகச் சொல்லப்பட்ட பாபநான்கிலுங் கொலை முதலாயின அடங்காமையினுங் கொலையேவன் முதலாயினவற்றோடுங் கூட்டி வாசிகமான பாவம் ஐவகைத்தென வோதாமலாலுங் கொலை முதலாயின காயிகமென்றே யோதுதலானு நின் பக்ஷத்தாற் கொலை யேவல் பாவமன்றென் பது. (எசு)

539 காயத் தாற்கொலை காமங் களவென
நீ[3]யத் தாசொன்ன கேரூந் திறமென்றோ
மாயத் தான்மன மின்றி யவையவை
தேயத் தியாருளர் செய்பவ ரென்பவே.

---

1 ? 2 பருஷித்தல் - கடிதல்.
3 அத்தா - ஆப்தனே.

(இ-ள்.) கொலையுங் களவுங் காமமுங் காயிகமான பாவமென்று நீ சொன்னாலதற்கு லோக மியையுமாறென்னோ? என்னை இயையாத வாறெனிற் கொலையுள்ள மொழியக் கொலையும், களவு காண்ப னென்னு முள்ள மொழியக் களவும், காம வுள்ள மொழியக் காமமுஞ் செய்து முடிப்பார் லோகத்து யாவருமில்லாமையி னென்றவாறு.

மானசிகமான பாவம் காயவாக்குக்களை அபேக்ஷியாத வாறு போலக் காயிகமான பாவம் மனோ வாக்குக்களை அபேக்ஷியாதாகல் வேண்டுமென்பது. இனிக் கொல்வே னென்னு முள்ள முதலாயின மானசிகமான பாபத்துட்பட்டதில்லையென்றார்க்கு, வெகுளியா லன்றே கொலையுள்ளம் வருவது; வெகுளியை விலக்கினமையின் அதுவும் விலக்கிற்றன்றோவெனின், லீலார்த்தமாகவும், கறிநிமித்தமாகவுங் கொல்வுழி வெகுளியொழியக் கொலையுள்ளம் வருதலில் வெகுளியிற் படாதென்பது. இனிக் கொல்வேனென்னுஞ் சொல் முதலாயின வாசிகமான பாபத்துட்பட்டனவில்லை 1(யென்றார்க்கு)க் கடுஞ் சொல்லுட்படுமன்றோ வெனின், வெட்டென வுரைத்தலே கடுஞ் சொற்கிலக்கணமாக வோதினமையிற் படாதென்பது. (எஎ)

540 வழிமுள் ளூன்றன் மனைசுடன் மாந்தரைக்
குழியு ளூந்துதல் கோயிற் கலஞ்செய்த
லொழிவில் யானை முன் னோட்டலோ டின்னவும்
பழியும் பாவமு மாக்குவ வல்லவோ.

(இ-ள்.) இவையுங் காயிகமான பாவமன்றோ? மூன்றே பாவமென்ற தெற்றிற் கென்றவாறு.

வழிமுள் ளூன்றல் - வழியிற் படுகுழி கல்லி முள்ளூன்றுதல். கோயிற் கலஞ் செய்தல் - கோயிலிடித்தன முதலாயின. (எஅ)

541 ஒன்றி நின்ற வுயிரை யுயிரிது
வென்று சிந்தித் தழிப்ப னெனவெண்ணி
நன்றி யிஃறொழி றோற்ற நவையினாற்
கொன்ற தேகொலை யென்றைந்திற் கூறினாய்.

இது, "வீதல் வீவதுயிராத" லென்னுங் காதையை அனுகரித்தது. அஃதாமாறு :—

ஒன்றி நின்ற வுயிரை யென்பது - வீவதுயிராதல் கூறிற்று. உயிரிது வென்று சிந்தித்தென்பது - உயிரென்னுங் குறிகோள் கூறிற்று. அழிப்பனென வெண்ணியென்பது - காய்தல் சொல்லிற்று. நன்றியிஃறொழிறோற்ற வென்பது - கோறல் கூறிற்று. நவையினாற் கொன்றதே யென்பது - வீதல் கூறிற்று. இத்துணையாலும், 'வீதல், வீவதுயிராதல், அக்குறி, காய்தல், கோறல்' என்னு மைந் தங்கங்களுஞ் சொல்லப்பட்டன. கொலையென் றைந்திற் கூறினாயென்பன

---

1 விடுபட்டதற்குச் சேர்க்கப்பட்டது.

இவை. "ஒய்தலின்றி யுடனாத லால்வருஞ், சேதனைக்குக் கொலையாதல் செப்பி னான்" என்பதனாலிவ் வைந்தங்கமுங் கூடியதே கொலையாவது; ஒழிந்தது கொலை யாகாதென்றவன் கூறியவாறு கூறிற்று.

இவ்வாறு பஞ்சாங்கங்களுங் கூடியதே கொலையென்றதனாற் கொலைக்குப் பாபமில்லை யென்பது பெறப்பட்டது; என்னை? அங்கமைந்தும் உடன் கூடல் கூடாமையால். அஃதாவது:—உடனாதலென்பதற்குப் பொருள் - ஒருகாலத்து அங்கங்களைந்து நிகழ்தல்தான், ஓரிடத்திவ்வைந்து நிகழ்தல்தான் என விரண்டல்ல தில்லை; அவற்று ளொரு காலத்து நிகழ்தலும் கூடாதாம்; உயிரென்று குறிகொள் வது ஒரு காலத்துங் காய்தலொரு காலத்துங் கோறலொரு காலத்தும், வீத லொரு காலத்து மல்லது இவ்வைந்து மொரு காலத்தே நிகழ்தல் கூடாமையால்.

இனி, யோரிடத்து நிகழ்தலும் கூடாதாம்; யாங்ஙனமெனில், பதார்த்தம் க்ஷணவர்த்தியாதலால் உயிரென்று குறிக்கப்பட்ட தொன்று, காயப்பட்டததன் வழித்தோன்றிய பிறிதொன்று, கொல்லப்பட்டததனவழித் தோன்றிய பிறி தொன்று, செத்ததுவுமதன் வழித்தோன்றிய பிறிதொன்று. இத்துணையும் ஒன்றின்கண்ணே நிகழில் அக்ஷணிகமாம். இவற்றுட் குறிகோளும் காய்தலும் கோறலும் கொல்வான் பிண்டத்தின; ஏனையன கொல்லப்படும் பிண்டத்தன; ஆதலா லோரிடத் தாதல் கூடாதாம். "ஒய்தலின்றி யுடனாதலா" லென்றமையா லிடையறவின்றி நிகழலே யுடனாதலெனில், காய்தல் நிகழ்ந்த அநந்தரத்தே கோறல் நிகழாது பிறிதொரு சித்த விருத்தி நிகழ்ந்து, பின்பு கோறல் நிகழிற் கொலையில்லை யென்பதாம். ஆதலால் ஐந்தங்கமும் கூடாமற் கொலை சம்பவியா தாம். "வீதல்" கொலைக்கு அங்கமென்று வேண்டவே உயிர்க்கழு, நடைத் தூண் டில், சிறைச் செய்தல், அங்கச் சேதாதி யென்றிவையும், அடித்தல், கட்டுதல், 1 சூடுதல் முதலாயினவற்றால் வியசனித்தலும், பிறவும் கொலையுட்படா. உயிர்க் கழு, நடைத் தூண்டில்களாற் காலாந்தரத்து வீதலுணடெனில், அங்கங்களோய்த லின்றி யுடனாகாமையிற் கொள்ளப்படாதெனபது. வீவ துயிராதலென்பது வேண்டவே யொழிந்த வங்கங்கள் கூடினுங் குற்றமிலை மகனென்னும் புத்தியால் வெட்டினானுக்குக் கொலையில்லையாம். உயிரெனனுங் குறிகோள் வேண்டவே யொழிந்த வங்கங்கள் கூடினு மரமெனனுங் குறிகோளால் புருஷனை வெட்டி னானுக்குக் கொலையில்லையாம். காய்த லென்பது வேண்டவே கறி நிமித்த மாக வும், பொருள் நிமித்தமாகவும், கிரியை நிமித்த மாகவும் வந்தகொலை, கொலையல் லவாம்; கோற லென்பது வேண்டவே ஊர்சுடுதல், பூமியுட்கல்லிப் புதைத்தல், கடல் முதலியவற்றுட் கட்டிப் புகவிடுத லிவை முதலாயின கொலை யல்லவாம். ஆதலால், ஐந்தங்கங்களும் கூடியதே கொலை யென்றலாற் கொலைக்குப்பாபமில்லை யென்பது போந்தது. (எக)

542 தேவ னையிவன் றேவ னெனவெண்ணிப்
பாவ னையிற் பணியு மனத்தனாய்த்

1 சூடுதல் - சூடுபோடுதல்.

தூவென மும்மையே தோற்றித் தொழானங்கோர்
[1]தாவ னைதொழு தான்றவ றெய்துமோ.

(இ - ள்.) தேவதையைத் தேவதையென்று புத்திபண்ணி பக்தி செய்து தொழுதற் கிரியைகளாற் றொழாது தத்பிரதிமையே, [2]ஸ்தூபையே, [3]அஸ்தி யே யென்றிவை கண்டு தொழுதான் புண்ணியம் பெறாது கெடுமோ? கெடானு கில் ஜீவனையே யன்றி, அதனது வடிவையும், மாம்ச முதலாயினவு மழித்தல் கொலைப்பாற்படு மென்றவாறு.

ஒகார மொழியிசைப் பொருண்மேல் வந்தது. இக்காதையாற் றொழுதலுக், தொழப்படுவோன் புத்தனுதலும், புத்தனென்னுங் குறிகோளும், அவன் மேற் காதலு மிறங்கியு மிருந்து நின்றுந் தொழுங் கிரமங்களு மெனஐந்தங்கங் கூறினு ரென்பது. (அ0)

543 ஒத்த வன்றனை யுறுபகை யேயெனக்
குத்தி னுற்குங் கொலைவினை யில்லெனப்
புத்த னீருரைத் தீரங்கோர் புற்கலன்
செத்த வாறது சிந்திக்கற் பாலதோ.

(இ - ள்) இவ்வாறு கொலைக்கிலக்கண மோதில், பகைவனைப் போல்வா னொருவனைப் பகைவனென்று குறித்துக் கொன்றாற்குக் கொலையில்லையாம். என்னை யெனில், பகை யெனனுங் கருத்தினுற் பிறனைக் கொன்றமையிற் பகை வனைக் கொனறிலனும். பிறனைக் கொல்வே னென்னு முள்ள மின்மையிற் பிறனைக் கொன்றிலனு மாதலா லவனுக்குக் கொலையில்லையென்ற புத்தனுரே! நீர் சொன்னீர். அவ்விடத்தொரு புற்கலன் மரித்தது விசாரிக்கத்தகு மென்ற வாறு. பிறனைக் கொல்வே னென்னு முள்ள மின்றியுங் கொலைமுடிதலிற் கொலைப் பாவமாமெனில், உள்ளமின்றிக கொலை முடிந்தவழி யெல்லாங் கொலைப் பாவமாகல் வேண்டு மெனபது. (அக)

544 கொன்ற பாவமுண் டாயிற் [4]குறட்கண்ணு
மொன்று மேயென் றுரைப்பனெப் பாரியார்
பொன்றி னும்புத்த ரேநீவிர் சொல்லின
சென்று [5]சேர்தலைச் சித்தம தின்மையால்.

(இ - ள்.) இதனுற் றமது மதங்கூறினு ரென்பது. (அஉ)

545 பட்டி லன்பகை யாலெய்து பாவமங்
கொட்டி நீயவ் வுயிர்க்கொலை யாலென்னிற்

---

1 தாவனை - ஸ்தாபனம். 2 ஸ்தூபை - புத்தன் கோயில்.
3 அஸ்தி - எலும்பு.
4 குறட்கண்ணும் (- ஐந்திற்) குறைந்ததிலும்.
5 சேர்தலை - சேர்தலுக்கு ; உருபுமயக்கம்.

றட்டனைத்தொழு தோன்றறந் தானெனக்
கெட்ட னன்னிது கேட்க வினைநிலை.

(இ - ள்.) பகைவனைக் கொன்றதனு லவனும் பாபம் படான் ; கொலையால் வரும் பாவம் படுமென் றிசைந்து சொல்லில்,ஒரு மொட்டையன் தூர்த்தனுயுள் ளான் செம்படம் போர்த்துச் செருப்புத் தொட்டு வெற்றிலைதின்று வருவானை ஒரு உபாசகன் சங்கத்தா னென்று நினைத்துத் தொழுதான் ; சங்கத்தாரைத் தொழுதபலம் பெறாது தூர்த்தனைத் தொழுதானுய்க் கெடல்வேண்டு மிது கர்ம ஸ்வபாவ மென்றவாறு.

பாவமென்பதனை இருவழியும் கூட்டிக் கொள்க. (அரு)

546 ஆய்ந்த வைந்தினு மாம்வினை யார்ப்பெனின்
வீய்ந்த தின்மையின் வெய்ய வவீசிதான்
காந்தி பாலி யிரங்கக் கலகனைப்
போழ்ந்து கோடல் பொருத்தல தொக்குமே.

(இ - ள்.) ஐந்தங்கமுங் கூடியதே கொலையுமா யதனாலே காமபந்தமாமெனிற கலகனென்னும் ராஜா, க்ஷாந்திபாலியை வதிக்கப் புக்கவளவிலே, அவீசி யென னும் நரகம வந்து அவனைக் கொண்டுபோயிற்றென்றது அயுக்தமாம். என்னை ? நின பக்ஷத்தால் ஐந்தங்கமுங் கூடியதே கொலை யென்பது அயுக்தமா மென பது. (அச)

547 கொல்வ னென்றவன் கூர்ம்படை குனறினுஞ்
செல்வ னென்றய லார்மனைச் சேரினுங்
கல்லு வானெனெடல் லார்க்குங் கருவினை
சொல்லு வானே டுலகமுஞ் சுற்றமே.

(இ - ள்.) கொல்வனென் றெழுந்திருந்தான ஆயுதக்குறைப்பாட்டான் மீளி னும், பரஸ்திரீ கமனம் பண்ணுவான வேணடி பரகிருகம பிரவேசித்து விக்கி னப்பட்டு மீளினும், களவு காண்டற்குச் சுவரகழ்ந்து விக்கினப்பட்டு மீளினும் கொலையும், காமமும், களவுமாமென்னும் ஜைனரே சர்வஜீவன்களுக்கும் பந்துக் களாவார். நீ ஐந்தங்கமுங் கூடிற் கொலை யென்று சொல்லிய உபாயத்தாற பிராணி களைக் கொல்வித்தலிற் சர்வஜீவன்களுக்கும் சத்துருவாகுதியென்றவாறு. (அரு)

548 துப்பி னல்வினை சொல்லலன் யானென்று
[1]வப்பி னார்முலை காய்வது வாமனீ
யிப்ப லாரிடை யென்னையி தென்பதோ
செப்பி னுலுஞ் சிதைகின்ற தில்லையால்.

(இ - ள்.) துப்பினல் வினைசொல்லே னென்று சொல்லுதலாற் பயன்கள் யாவையும் வினையாக்காமையில் ஸ்திரீஸேவையும், சுராஸேவையு முதலாயின

1 வப்பு - வம்பு ; கச்சு.

வும் பயனுதலா லவற்றால் வருவதோர் குற்றமின்மை யறிந்தும், கச்சணிந்த முலை யாரைச் சித்திரத்திலும் நோக்கேனென்று நீ காய்வது பலருமறியச் சொல்ல வேண்டுமோ? எண்ணு நினைவே காம ஸேவையாமெனறால் நின் சித்தாந்தத் துக்கு மலை வொன்று மில்லையன்றோ வென்றவாறு. "உறப்போ ரெண்மாத் திரை வைக்குமாயி லது காமவாழ்க்கையே" என்பதனாற் காமத்துக்கு எட்காயள விசைதலாலும் மலைவிலை யென்பது. (அசு)

549 பண்டு தான்வைத்தப் பண்டத்தை யொப்பதொன்
றுண்ட தாயி னதுவது வேயெனக்
கொண்டு போகினுங் கொள்ளினுங் குற்றமில்
கண்ட போழ்துங் களவன்ற தென்றலால்.

(இ - ள்.) ஒரு கிரகத்துள் தான் முன்பு வைத்ததொரு பண்டம் போலும் மற்றொரு பண்டத்தை, அதுவிது வென்னுங் கருத்தினாற் கொண்டு தேசாந் தரத்துப் போகினும், போகாது கொணடிருப்பினும் முனபு தான் வைத்த பண்ட மென்னு முள்ளத்தா னெடுத்தமையி னவனுக்குக் குற்றமில்லை; கண்டு பிடிப் பினு நின் பக்ஷத்தாற் கள்வனன்றென்று சொல்லுதலா லெனறவாறு.

உறையிட்டதோர் புஸ்தகத்தை வைத்து அதுபோ லுறை யிட்டிருப்பதோர் வஸ்திர விசேஷத்தினை யெடுத்துக்கொண்டானைக கண்டுபிடித்தாலும் புஸ்தக மென்னு முள்ளத்தாலெடுத்தமையிற் களவாகாதென்பது. 'உடைப்பண்பில்ல களவுதான்' எனறு களவுக் கிலக்கண மோதினமையால் உடைப் பண்புடையதுங் காற் பொன்னிற்றுழ விலை பெறறதுங் களவு கண்டதாயினுங் கொடுக்கக்கொள்வ தூஉங் களவு காண்கின்றேனெனனு முள்ள மின்றிக் கொள்வதூஉந் தேசாந் தரத்துப் போகாது கொளவதூஉங் களவன்றென றுடன்படுதலு முண்டென் பது. (அஎ)

550 பஞ்சி மெல்லடி நோவப் பகனடந
தஞ்சி லோதியு மல்க வவளென்ந
துஞ்சு மில்லுடை யாளைச் சுமந்துபோய்
வஞ்சி யான்கொள்க வாழ்கபுத் தன்னென.

(இ - ள்.) சுவஸ்திரீயுந் தானும் வழிப் போங்தொரு கிருகத்துட்டங்க, 'அவ ளென் சுவஸ்திரீ' என்னு முள்ளத்தால், அம்மனையில் வாழ்வாளோர் இளமயிற் சாயலாளைச் சுமந்து கொண்டு போகித் தன் சுவஸ்திரீ யன்மை யறிந்தும், சுவஸ்திரீ யென்னுமுள்ளத்தாற் கொடுபோந்தேனுதலிற் புத்தவசன பிரமாணத் தால் யான் பரஸ்திரீ கமனம் பண்ணுகின்றேனல்லேன்; சுவஸ்திரீயைத் தீண்டுகின்றேனென்றே கருதி அவளை அனுபவிப்பானுக புத்தனை வாழ்த்தி யென்றவாறு.

வஞ்சியா னென்பது - சுவஸ்திரீ யல்லாதாளை சுவஸ்திரீயே யென்று கருதினே னென்னு முள்ளமின்றி யென்றவாறு. (அஅ

551 கந்த மாவன காகதந் தம்மெனப்
பந்த மின்மையிற் பாழ்செய் திட் டேனினி
யந்தி னீசொன்ன வாரிய சத்தையுஞ்
[1]சிந்தை யுஞ்சிதைப் பேன்சில சொல்லினால்.

(இ - ள்.) பஞ்சஸ்கந்தங்களை யுக்தி சம்பந்தமில்லாமையில் காகதந்தத் தோபாதி சூன்யமாமாறு காட்டினேன். இனி, அநித்தியாதி நான்கு வாய்மையையும், மற்று நின் மதங்களையும் தூஷிப்பேன் சில வசனங்களா லென்றவாறு. (௪௯)

வேறு

552 பிண்டமொன் றாயினும் பிரியநோக் கின்னது
கொண்டுநின் றன்பிற கூறினை நீதெயனக்
கண்டநான் மெய்ம்மையுங் காட்டுவா மீங்கினி
னுண்டுதா மாகுல முணர்வுதான் கூறுவேன்.

(இ - ள்.) மக்கட் பிண்டமெனா வொன்றே யாயினும் பிரித்து நோக்கின வழி ஐந்தாகக் கூறினையாயின், அவ்வாறைந்தாக வரிதினிற் கைக்கொண்டோமினி யிவ்வழி வாய்மை நான்குங் காட்டுதியாயிற் குற்றங்கள் பலவுமுள சொல்லுவன் கேள் என்றவாறு.

அரிதினில் ஐந்தாகக் கொண்ட தென்னை யெனில் ரூபம், அரூபம் என இரண்டாவதல்லது, ஐந்தாக வரி தென்றார்க்கு ரூபஸ்கந்தம்போல வொழிந்த ஸ்கந்தங்களும் பின்ன லக்ஷணத்தனவன்றோ வெனில், அரூப வஸ்துவினது ஸ்வபாவமாகி, அதனிற் பிரிதுதுப் பெறப்படாத குணங்களன்றோ? ரூபஸ்கந்தத் தோபாதி பின்ன லக்ஷணங்களெனில், சரீர பிண்டத்துக் காண்பதன்றாம். அன்றியும் ரூபஸ்கந்தம் வேறு பெறப்பட்டாற்போல சரீர பிண்டத்தையொழிய விஜ்ஞானாதியும் வேறு பெறவேண்டும். அன்றியும் அரூப வஸ்துவிலுண்டாகிய ஞானாதி நான்கையும் நான்கு ஸ்கந்தமாகக் கொள்ளில் ரூபஸ்கந்தத்துளவாகிய வர்ணாதி யெட்டையும், எட்டு ஸ்கந்தமாக்கி, ஸ்கந்தம் பன்னிரண்டாகக் கொள்ளல் வேண்டும். இனி, வர்ணாதி யெட்டையும் ரூபமென ஒன்றாகக் கொள்ளில், ஞானாதி நான்கும் அரூபமென ஒன்றாக்கிப் பொருளிரண்டே யாமாதலால் பஞ்ச ஸ்கந்தமென்பது பிழையாமென்பது போந்தது. (௫௦)

553 முழுதுநதுன் பம்மென மொழியினஃ தாகிய
பொழுதினு னல்லவும் புல்லுமா மாதலாற்
பழுதுதா னவ்வுரை பன்மைதா னின்மையில்
[2]இழுதையா னன்குள வென்றுசொன் னுமென.

1 சிந்தை - மதம். 2 இழுதை - அறிவின்மை.

(இ - ள்.) இது சர்வமுந் துக்கமென்று சொல்லுதற்கண் அநித்தியம், அசுசி, அநாத்மாக்களுந் துக்கமாய் அடங்குதலி னொன்றாகியவதனை நான்கென்று சொல்லியது நினது ஏழைமையா மென்றவாறு. (கக)

554 உழப்புமூன் றும்முட னொக்கநோக் கின்னது
வழுக்கில்லா வாய்மையேல் வாய்மைசொல் லி[1]யினி
யிழுக்கினுய் நீபிறர்க் கின்பமீந் தேனெனல்
பழுக்களே காய்வது பண்டுமுண் டேபிற.

(இ - ள்.) சுகவேதனை, துக்கவேதனை, ஸமவேதனை யென மூன்றாகச் சொல்லியதூஉம் துக்கமேயாயில், "இன்பஞ்சால் பெரும்பார மீரைந்து முடனிறைத்து" எனவும், "இன்பம் பிறழா நெறி" எனவும், "இன்றைக்கு மினியனு மிரந்தார்க்கு மின்றீம்பால், குனறுமற் பொழிந்திட்ட குன்றாய குணத்தினன்" எனவும் இவ்வாறு பிறர்க்கு இன்ப மீந்தேனென்று தப்பச் சொல்லினை யாதலால், சத்திய சதுஷ்டயஞ் சொல்லிப் பழுவொடித்தாய்; பழுவொடிப்பது பண்டுமுனக் கியல்பன்றோ வென்றவாறு. (கஉ)

555 துக்கமே யாயினுற் றொழிலுமொன் றாய்ப்பய
மொக்கவே வேண்டுமா லுயர்விலாக் கீழ்க்கதி
புக்குவீழ்ந் தார்பிறர் பொங்கினின் றாரோமா
மிக்கதே யென்னெறி யென்றுவேண் டல்லவன்.

(இ - ள்.) சர்வமும் துக்கமே யாயிற கர்மமும், பாபகாமமுமேயாய்ப் புண்ணிய கர்மமிலதாய்க் கர்ம பலமும் துக்கமே யாதல் வேண்டுமாதலில், பௌத்த மார்க்கத்து நின்றார் சுகிகளெனறும், ஒழிந்த மாக்கங்களில் நின்றார் துக்கி களென்றும், பௌத்த மார்க்கமே சன்மாக்கமெனறுஞ் சொல்லுமாறென்னை யென்றவாறு. (கங)

556 உறுதிகூ றல்லொழி யொழுக்கங்காத் தல்லொழி
யிறுதியிலி துன்பமே யின்பமில் லாயினுற்
சிறிதுநீ தீப்புகாய் சேர்வதென் னைநிழல்
இறுதியில் லாத்துய ரின்னசெய் யாயினி.

(இ - ள்.) நீ பிறர்க்குத் தர்மோபதேசஞ் செய்தல் முதலாயின தவிர்வாயாக; தர்மானுஷ்டானத்தாலும் சுகமின்றித் துக்கமேயாதலால். அன்றியும் துக்கமேயுள்ளதெனில், நெருப்பிற் புகப் பாயாது நீருட் குளித்து மாம்சம் புசித்துத் தாம்பூல சேவை பண்ணிப் போதிமாத்தடியி லிருப்பதென்னை? வாளா விருப்பினும் நினக்குத் துக்கமேயாயில், [2]"மூயிட்டுப் புழுக்காய் முழங்கையைத்

1 இனி - இப்போது.

2 முன் 163-ஆம் செய்யுளுரையிலும் இவை வந்துள்ளன.

தேயாய், தீயிற் சுடாய் பருமுண்மேற் பாயாய்'' மற்று மிவை போல்வனவெல்லாம் செய்யாய், வானா விருப்ப தென்னினி யென்றவாறு. (௯௪)

வேறு

557 தூய்மை யில்லை முழுவது மென்பதை
வாயும் நீசொல்லும் வாய்மைய தாயினுற்
றூமஞ் சாந்தம் புனைபவர் தாமெலாம்
ஏம நன்னெறி கண்டில ரேபிற.

(இ - ள்.) சர்வமும் அசுசி யென்பது நின்வாய்மையானால், மலமூத்திராதி போல மாலையுஞ் சாந்து முதலாயினவும் அசுசியாம்; ஆனால், மலமூத்திராதி களைந்து சுத்தி செய்தலும், மாலையுஞ் சாந்து முதலாயின அணிதலுஞ் செய்யாதாரில்லை யன்றே? அவரெல்லா நன்னெறி யறியாது தீநெறி யொழுகுகின்றாரென்றவாறு. (௯௫)

558 ஓது மோத்து மொழுக்குநின் னுண்டியுங்
கோதில் தூய்மைய வாமெனக் கூறியும்
பாது நீ[1]யசு வாமெனச் சொல்லுவாய்
நாத னீபிற நன்கறிந் தாயவை.

(இ - ள்.) நின்சாஸ்திரமும், ஆசாரமும், நீ பக்ஷிப்பனவும் எல்லாம் சுத்தியுடையவென்று சொல்லியும், சர்வமும் அசுசி யெனறு சொல்லுவாய்; நீ விருத்தபாஷி யெனினும் நன்றறிந்த ஆப்த னுகுதி யென்றவாறு. (௯௬)

559 நீயி னேசொன்ன மெய்ம்மையை நோக்கலார்
தூய்மை யாம்பிறர் தூய்மை யிலரென்று
காய்ப வேகவி மண்டைக ளென்றனள்
வேயி னன்மை விலக்கிய தோளினுள்.

(இ - ள்.) நீ இவ்வாறு சர்வமும் அசுசி யெனறு சொல்லவும், அஃதறியாது நின்மாணுக்கராகித் தலைகவிந்த மண்டைகொண்டிரக்கும் சாக்கியரெல்லாம் யாங்கள் ஸ்நான பான தாம்பூலாதிகளால் சுத்தரென்றும், அவை செய்யாதார் அசுத்தரென்றும் சொல்லுதலி னவர் நின்னோடு விருத்தாராயினரோ வென்று சொன்னுரென்றவாறு. (௯௭)

560 சென்று சென்றன செந்நெறி கண்டவர்
பின்றைத் தூய்மை பெறுவது மில்லையே
[2]லின்று மின்று மியல்வது வாக்கொள்வாய்க்
கின்றித் தூய்தன்மை யென்னை யிழைத்ததோ.

---

1 அசு - அசுசி. 2 இன்றும் - அவ்வின்மையும்.

(இ - ள்.) சன்மார்க்கானுஷ்டானம் பண்ணுவார் பின்பு பெறுவதோர் சுத்தி யில்லையாயின, மார்க்கானுஷ்டானம் வியர்த்த மாதலில், மார்க்கானுஷ்டானம் பண்ணினவன் அசுத்தியோடு பண்ணாதவன் ; அசுத்தியோடுன் [1]வாசியென் னென்றவாறு. (கூஅ)

561 அழுகு பூசுமி னங்கண மாடுமின்
கழுகு ணூத்தையோ டேனவுங் கவ்வுமின்
மெழுகு மின்னிடை மெச்சிய மல்லதின்
முழுதுந் தூய்தன்மை சொல்லிய மூடர்கள்.

(இ - ள்.) மலம் பூசுதன் முதலாயினவெல்லாஞ் செய்ம்மின்; சுத்தமானவை யொன்று மின்றிச் சர்வமும் அசுத்தமே யென்று சொல்லும் [2]அபோதாக்க னென்றவாறு.

அழுகு - மலம். அங்கணம் - [3]புரீஷோத்ஸர்ஜ்ஜனம் பண்ணும் க்ஷேத்திரம் முதலாயின. மெச்சிய மல்லதின் - மெச்சப்படாத மலம் முதலாயினவற்றில். (கூகூ)

வேறு

562 நில்லா வென்னி னில்லன்மை யாதும் நில்லாவா
யில்லா மென்ற வின்புறு மேற்கோ ளிழுக்காகு
மெல்லாந் தானே யென்றலி [4]னேன விழுவெய்தி
நல்லாய் சொன்ன நான்மையை நாட்டுந் திறமென்னே.

(இ - ள்.) சர்வமும் அநித்யமென்று சொல்லுதலால், அநித்தியமாந் தன்மையும் அநித்ய மாதலில் நித்தமென்பதொன்றில்லையாய் மேற்கோளழிவாம்.

இனி, எல்லாம் அநித்யமென்று சொல்லுதலால் ஒழிந்த வாய்மைகளும் அநித்ய வாய்மையுட்பட்டு வாய்மை யொன்றாதலின் நான்கென்று சொல்லுமா றென்னை ? என்றவாறு.

இனி, ஒரு வஸ்துவிற் கிடந்த அநித்யமான தன்மையொழித்து ஒழிந்த தன்மைகள் நித்தமெனில், ஒரு வஸ்துவில் பல தன்மைகளுளவாய் நித்யாநித்யாத்மகமாம். (க00)

563 உழுவார் வணிக ரென்றிவ ருள்ளிட் டுலகத்துள்
வழுவார்க் கீய வான்பொருள் வேறாய் மறியும்மே
லழுவார் தமையுங் காண்டுமஃ தாமா றுரையீரோ
புழுவாழ் கென்று புனன்மழை தந்த புகழுள்ளீர்.

(இ - ள்.) லோகத்து உழவு முதலாகிய தொழில்களால் ஜீவிக்கின்ற ஜனங்கள் தம்மால் ஆர்ஜிக்கப்பட்ட பொருள் ராஜசோராதிகளால் வேறுபட் டழிந்த

---

1 வாசி - பயன். 2 அபோதாக்கன் - ஞான மில்லாதவர்.
3 புரீஷோத் ஸர்ஜ்ஜனம் - மலம் கழித்தல். 4 ஏன - மற்றைய.

வழி எம் பொருள் இழந்தோமென்றழுது அல்லலுறுவாரைக் காண்கின்றோம் ; றும் பக்ஷத்தால் க்ஷணந்தோறும் பொருள் கெடுகின்றதாதலின் க்ஷணந்தோறும் பொருள் இழக்கின்றாராயினும் ஒரு காலத்து அழுகின்றவாறென்னோ ? இதற்குக் காரணங் கூறீர், மத்ஸியமாய்ப் பிறந்தும் மழை பெய்வித்த பெரும் புகழுடையீ ரென்றவாறு.

வேறு பட்டழிதலாவது - தேச, கால, ஹாவங்களால் வேறுபட்டழிதல். இராஜ, சோராதிகளால் கவரப்பட்டழிந்தன - தேசத்தால் வேறுபட்டன. 1மறவி முதலாயினவற்றாலழிந்தன - காலத்தால் வேறுபட்டன. அக்கினியால் வஸ்திராதி சாம்பலாதன் முதலாயின - ஹாவத்தால் வேறுபட்டன. ஆதலால் வஸ்துவிற்கு சர்வதா நாசம் இல்லையென்பது பெறப்பட்டது. 2"காற்றெறியப்பட் டவிந்த விளக்குக் கங்கோர் பழங் கூரை புக்கதோ" என்பதனால் விளக்கின்கட் சர்வநாசமுண்மை காணப்பட்ட தன்றோவெனில், எண்ணெய் முதலாகிய காரணங்களால் விளக்காய்ப் பரிணமித்து நின்ற புற்கலப் பொருள் காற்று முதலாகிய காரணம் பெற்று இருளாய்ப் பரிணமித்த தாகலின, அங்கும் சர்வநாசம் இலலையெனபது.

3"தீவம் ஸம் வாசுமுஹாவ தொஷி"

எனபதோத்தாகலின, நீா சாவநாசஞ் சொல்லுகின்ற தென்னை ? சொல்லீர் என்றவாறுமாம். இதனால் க்ஷணந்தோறும வஸ்துவிற்கு ஸர்வநாசம் பிறக்கின்றதென்று நீர் சொல்லக் கேட்கின்ற உபாசகரும வேறுபாட்டையே கேடாகப் புத்தி பண்ணி யிரங்குதலால் லோகதது வஸதுவிற்கு நாசமாவது வேறுபடுதலே, சர்வநாசமில்லை யென்பது விளஙகும். (௧௦௩)

564 தெய்வத மென்று தேறினர் செய்யுஞ் சிறப்பென்றும்
கையது வீயக் காமுறு தானக் கலப்பென்று
மெய்தல ரேயின் னிவையிவை யெல்லா மிழுக்காவோ
மெய்பிளந் திட்டு வேண்டுநர்க் கீயும் விழுமிய்யீர்.

(இ - ள்.) தெய்வமுள தென்று தெளிந்த ஆஸ்திகர் செய்யும் பூஜைகளும், ஹஸ்தகுத மாகிய வஸ்துவெல்லா மோ நன்மை காமுற்றுச் செய்கின்ற தானங்களும், மற்றுமிவை போலுங் கர்மங்களும் செய்தவர்கள், தத்பலங்களைப் பெறாராயின், இந்தப் புண்ணிய காரணங்க ளெல்லாம் வியர்த்தாயாஸமாகிக் குற்றமாமன்றோ ? புத்தத்வ பிராப்தி நிமித்தமாகச் சரீரத்தைப் பிளந்து இரந்தார்க்குக் கொடுத்த விழுப்ப முடையீரென்ற வாறு.

என்னை ? செய்தவன் கர்மபலனைப் பெறுதவாறெனில், க்ஷணத்திலே பொருள் கையற நசிக்கு மென்கின்ற பௌத்தபக்ஷத்துக் கர்மகர்த்தாவானவன், பலன்காலத் தளவு நில்லாமையில் கர்மபலனைப் பெறுனென்றார்க்குக் கர்மகர்த்தா

1 மறவி - மறத்தல்
2 ? 3 ?

வினது சந்தானத்தே பலிக்கு மாதலிற் கர்மகர்த்தா கர்ம பலன் பெறுமன்றோ வெனில், சந்தானத்துப் பலித்தலாவது கர்மகர்த்தா, தானேபலனைப் பெறுவ னென்ற வாறோ ? தத்சந்தானத்து ஜனித்த பிற னொருவன் பெறுவ னென்ற வாறோ ? தானே பெறுவ னெனில், க்ஷணந்தோறும் பொருள் கையறக் கெடு மென்பது பெறப் படாதாகும். இனி, தத்சந்தானத்து ஜனித்த பிறனொருவன், பெறுமெனில், கர்மங்களைச் செய்தவன் பலன் பெறாமையும், செய்யாதா னொரு வன் தத்சந்தானத்து ஜனித்துப் பலபோக்தா வாகையுமென, [1]அதிப்ரஸங்கமாம். ஆதலால், க்ஷணிக பக்ஷததுக் கர்மகர்த்தாவுக்குப் பலன் அநுபவித்தல் இன்மையில் க்ஷணிகவாதி யாகிய சுகதன, தன் உடம்பு பிளந்து கொடுத்தது பேதைமையாமென் பது போந்தது. (௬0௨)

565 ஒள்ளிழை யாரே யுறுபொருள் பிச்சைச் சூரியார்கள்
தள்ளின போழ்தின் னவையவை தன்னைத தலைநிற்பார்
கள்ளர்க ளன்மை காட்டலு மாமோ கருணையாற்
பிள்ளைக ளேங்கப் பிறர்களுக் கீந்த பெருமையீர்.

(இ - ள்.) விவாஹவிதியாற் கொள்ளப்பட்ட ஸ்திரீயைப் பிறிதொரு க்ஷணத் துள் என்னுடைய ஸ்திரீ யென்று கைப்பற்றிய பர்த்தாவும், தன்னால் தேடப் பட்ட அர்த்தத்தைப் பிறிதொரு க்ஷணத்துக் கைக்கொண்ட ஸ்வாமியும், பிக்ஷை புககு வந்த சோற்றை யொருவழி வைத்து ஸ்நானம் பண்ணிவந்து உண்ணலுற்ற பிக்ஷுவும க்ஷணத்திலே பொருள் கையறக்கெடுமெனபது மெய்யாகிற் றம்முடை யனவல்லாதவற்றைத் தம்முடையனவென்று பற்றினராகுவ ராதலில், அவர் கள்ளராகுவர் ; அவாகளை க்ஷணிகபக்ஷஞ் சொல்லுகின்ற நும்மாற் கள்வரல்ல ரென்று சாதித்துக் காட்டலாமோ ? நும்புத்திரா, தமக்கு வருவதாகிய பீடைக்கு அஞ்சி, நுங்கால்பற்றிக் கிடந்து கூப்பிடவு மதற்கு இரஙகாது, எனக்குச் சேவை செய்தற்கு அடிமையில்லை ; நும் புத்திரரை அடிமையாகத் தாருமென்றிரந்து அவர்களை அப்பொழுதோர் கொடிகொண்டு மோதுகின்ற அந்தணனுக்குக் கருணை செய்துகொடுத்த பெருமையுடையீ ரென்றவாறு.

இதனாற் கிருபை பண்ணுமா றறியானென்பது போந்தது. என்னை ? வியச னப்படுவாரன்றே கிருபை பண்ணப்படுவார் ? வியசனப்படாநின்ற பிள்ளைகளை யும், அவர்களைத் தேடி ஏழு [2]சக்கரவாள மெல்லாம் அழுது, அரற்றி யுழன்ற மாதாவையும், கிருபை பண்ணாது, அவர்களைப் பீடை பண்ணவேண்டி வந்திரந்த பார்ப்பனத்தி மூர்க்கனைக் கிருபை பண்ணுதலா லென்பது. [3]"வண்டுளங் கொள்......பிரானே" இதனாலவன் கொடுத்தவாறறிக. (௬0௩)

---

1 அதிப்ரஸங்கம் - பொருந்தாத சொல்.

2 சக்கரவாளம் - C. F. மணிமேகலை, 6, 176-183.

3 வண்டுளங்கொள் - குண்டலகேசி வாதச்சருக்கம். 33. ஆம் செய்யுளுரை யில் வந்துளது.

566 நில்லா தாகக் கூறுத றன்னை நெறியென்றீர்
பல்வகை யானும் பாழ்செய்து பின்னே பரிகாரஞ்
சொல்லுவி ராயிற் சொல்லிய மெய்ம்மை துறவாமன்
கொல்சின வேழங் குறிநிலை செய்த குணத்தின்னீர்.

(இ - ள்.) சர்வதா அநித்தியம் என்று நீர் சொல்லுதற்கண், யாங்கள லோக பிரவிருத்தி, சாஸ்திர பிரவிருத்தி, புருஷ பிரவிருத்தி, கர்மபல சம்பந்த முதலாயின சம்பவியாமை காட்டி தூஷிப்ப, நித்திய சூசகமாகிய சந்தானம், வாசனை, சக்தி யென்பனவற்றாற் பரிகாரம் பண்ணுவீராயின், அநித்தியமே யன்றி நித்தியமுமாய் சர்வதா அநித்தியமென்பது கெடுமன்றோ ? கொல்லவந்த வேழத்தை நுங் குறிப்பிலே நிறுத்தின குணமுடையீ ரென்றவாறு.

கொல்லவந்த வேழத்தைக் குறிநிலை செய்தலாவது - ஒரு அரசன் பௌத்த தர்சனங் கொண்டு மிகவும் புத்த பக்தனாய்ச் செல்ல, பிரீதனாகிய புத்தனும் அரசன் சாவாமை வரங்கொடுப்ப, இராஜ்யம்பண்ணிச் செல்லாநிற்ப, புத்தன் சிஷ்யவர்க்கத் துள்ளானொரு பிக்ஷு இராஜ புத்திரனை நோக்கி, "குமாரனே ! பகவான் நின்பிதாவுக்குச் சாவா வரங் கொடுத்தனராதலின் உனக்கு இராஜ்ப் பிராப்தி யில்லையென்று சொல்லக் கவன்ற இராஜகுமாரன் பிக்ஷு உபதேசித்ததொரு உபாய பிரயோகத்தால் இராஜாவை வதித்து, இராஜ்யங் கொண்டு செல்வான தன் மித்திரனாகிய பிக்ஷுவுக்குப் புத்தத்வங் கொடுப்பான் வேண்டிப் புத்தன் பிக்ஷைக்குப் போகின்ற வழி யொரு மத்தகஜத்தைக் கொல்லக் குறி செய்து வரவிட, அதனை நோக்கிப் புத்தர் தங் கைகவித்து, தர்மோபதேசஞ் செய்து, அதனை உபசாந்தமாக்கினா ரென்பது. [1]"உணர்ந்தவன் விடப்பட்ட களிநாகம் விசையவித்த கையினா...னல்லனோ;' என்பதனாலும், பிறவாற்றாலும் இதன் விருத்தி யறிந்துகொள்க.

இனி, லோகப் பிரவிருத்தி கூடாமையாவது - [2]"ஒள்ளிழையாரோ !' என்பதனாலறிக. சாஸ்திரப் பிரவிருத்தி கூடாமையாவது - [3]"கற்றினி யெல்லாக் கணக்குங் கலந்துரை காண்பென்னையோ' வென்பதனாலறிக. புருஷப் பிரவிருத்தி கூடாமையாவது - [4]"பாலனாகிய புருஷன்றானே க்ஷணிக பக்ஷத்துக் கூடாமை யறிந்துகொள்க" என்பதனாலறிக. கர்மபல ஸம்பந்தங் கூடாமையாவது - [5]"தெய்வத மென்னத் தேறினர் செய்யுஞ் சிறப்" பென்பதனா லறிக.

567 ஓதி யாது முயிரில்லை யென்ப துரைத்து நின்றாயேற்
கோதி லங்கோர் குறியுயிரே கொள்ளி னுங்கோ ளழிவாம

---

1 ?
2 ?
3 ? } விளங்கா மேற்கோள்கள்.
4 ?
5 ?

வேதி லார் [1](சொல்) பரிகற்ப னையி னுயின் மைசொல்லி
னீதி யாநின் கருத்தினு லுண்மை யுந்நேர்ந் தாயன்றே.

(இ-ள்.) [2]"துக்கமத்தி...விஜ்ஜஇ" எனவும், [3]"நாஸ்த்யாத்மேதி வயம் பௌத்தா ப்ரூம:" எனவும், [4]"யாப்பவிழவும் யானில்லை யெனதில்லென்று மென்றான்" [5]"கருத்தினாற் பெற்றாமே கண்ணேபோற் கொளப்படுக" எனவும், [6]"ஆமையின் கேசத்தாற் கயிறிடுதி" என்றும் இவ்வாறு ஜீவனென்பதோர் பொருளில்லாமையிற் சர்வம் அநாத்மகமென்று சொல்லி,

"[7]கூறுதிரோ வுயிரொன்றாள் கூறாது முயிரொன்றான்
கூறுமி னுயிரெமக்குக் குழுவாகித் தடுமாறி
யீறு விடாவுடையா னிவனன்றோ வெனமொழிந்தான்"

என்பதனால் உயிருண்மை கூறில் ஸ்வ வசன விரோதமும், ஜீவனில்லை யென்னும் பிரதிஜ்ஞா ஹாநியுமாம்.

இனிப் பிறர் சொல்லும் உயிரையில்லை யென்றே னென்னினும் பிறர் சொல்லும் லக்ஷணத்ததாகிய வுயிருள்ளதென் றிசைந்தாயாகுதி; அதனால் சர்வம் அநாத்மகமென்னும் பிரதிஜ்ஞா ஹாநியா மென்றவாறு.

அன்றியும் அநாதியாகிய ஸம்ஸாரத்துத் தடுமாறிப் பொன்றக் கேடாகிய மோக்ஷபர்யந்தமாக நின்ற சித்தங்களெல்லா மொரு ஜீவனாமென்று சொல்லினையன்றே; அவ்வாறு சொல்லில் வந்த சித்தங்கள் புண்ணிய பாப கர்மங்களைச் செய்தும், தத்பலங்களை யனுபவித்தும் சம்சாரத்துச் சுழன்று மோக்ஷிக்க வேண்டுதலில் க்ஷணந்தோறும் கெடுகின்றனவல்லவாம். கெடில் இகலோகத்தினின்றும் பரலோகத்துச் செல்வதாகி [8]ஜீவவ்யபதேசம் பெற்றதி யாவதாம்? அன்றியும் மோக்ஷ பர்யந்தமாக நின்ற சித்தங்கள் எல்லாந் திரண்டு இகலோகத்தினின்றும் பரலோகத்துச் சேறல் முதலாயின கூடுவனவுமல்ல. சில நாள் கழிந்து முக்தனாகக் கடவனீ இதுபொழுது சம்பூர்ண ஜீவனுமல்லையே யென்றார்க்கு முப்பது திவசங்களை ஒருமாசமென்று குறியிட்டவாறுபோல க்ஷணந்தோறும் கெட்டனவாயினும் மோக்ஷபர்யந்தமாக நின்ற சித்தங்களை உயிரென்று குறியிட்டேனெனில், மாசப் [9]பிராரம்பந்தொடங்கி, [10]அவஸானத்தளவும் நின்ற காலத்தை அறிதலின் மாசமென்று குறியிடலாம். முதலின்றி க்ஷணந்தோறும் நசித்துச் சூன்யங்களாகிய சித்தங்களை யறிவதொன்றின்மையி லுயிரென்று குறியிடல் முடிவதாமன்று; புஷ்பங்கள் பலவற்றை மாலையென்று குறியிடலாகாதவாறு போலவெனபது. பிறவு மெய்துங் குற்றங்களறிந்து கொள்க. (கOரு)

1 விடுபட்டதற்குச் சேர்க்கப்பட்டது.

2 துக்கமத்தி...விஜ்ஜஇ. 3 நாஸ்தி ஆத்மேதி வயம் பௌத்தா புரூம:

4 ? 5 ?

6 ? 7 ?

8 ஜீவனென்ற பெயர்.

9 பிராரம்பம் - ஆரம்பம். 10 அவஸானம் - முடிவு.

568 ஒன்று மில்லை யுயிரென் றுரைத்த நீயுண் மையின்மை
நின்ற வாறே நெறியாக நேர்கின் றாய்நீ யாவனோ
வன்றி முன்சொன் னவத்திறமெத் திறத்தா னும்மா காமையா
லின்றுந் நின்றுந் நீமொழிந்தா யெம்மிறை யேயிறை யாகவே.

(இ - ள்.) உயிரென்பதொன்றில்லையென்று சொல்லிப் பின்பு,

[1]"இயல்பொடு வேறல்ல னொன்றல்ல னில்லல்ல
னியல்புளவா வுளனாகு மியல்பிலவா வில்லாகு
மியல்பாதி யின்மையான் முதற்றோற்ற மிலனிடை
யியல்பெலாந் தானிறுதி யுடைமையா லனித்தியனே"

என்பதனால் அஸ்திநாஸ்தி ரூபனாகவும், நித்யாநித்ய ஸ்வபாவனாகவும், பேதாபேத மூர்த்தியனாகவும் ஜீவனைச் சொல்லுகின்றாய், நீயாவனாகுதி? அல்லதூஉம் ஏகாந்த வாதிகளாயினார்க்கு இவவாறு அநேகாந்த ந்யாய நாயகனாகிய அர்ஹத்பரமேஶ்வரனையும ஆப்தனாகத் தெளிந்து சொல்லினை யென்றவாறு. (௧௦௬)

569 போற லானு மதுபோ லாதென் றும்பு னைவினாலும்
வேறல் லதில் லையெனவும் வினைவ லியும்யோ கின்னாலுந்
தேறி நின்ற பொழுதோ டிவ்வேழாந் திறத்தினாலுங்
கூற லாமோ மீட்டுணர்வு கொண்டு ணர்வா னில்லாக்கால்.

(இ - ள்.) போறலானு மெனபது-அதுபோலுமா மாவென்றல். போலா தென்று மெனபது - அதுபோலா திது வென்றல், புனைவினாலு மென்பது. பூர்வம்அல்ப ஞானியாயினா னிதுபொழுது சகலசாஸ்திர பாரங்கத னென்றல். வேறல்லதில்லை யெனபது - அதனோடிது முன்பு வேறுபட்டிருக்கும். இது பொழுது வேறுபாடில்லை யென்றல். வினைவலி யென்பது - முன்பு சர்வகாரிய சமர்த்தன், இது பொழுது [2]அகிஞ்சித்கா னென்றல். யோகென்பது - முன்பு மகாயோகியாய் [3]பூஜ்ய பாதனாய்ச் செல்வா னிது பொழுது [4]ஶீலப்ரஷ்ட னென்றல். தேறி நின்ற பொழுதென்பது - முன்பு மயங்கினா னிப்பொழுது தெளிந்தா னென்றல்.

இவ்வேழு திறத்தாலு முண்டான[5]ப்ரத்யபிஜ்ஞான பூர்வாபராவஸ்தைகளை யறிவதொரு ஆத்மாவில்லாத பொழுது ஸம்பவிக்குமா றென்னோ வென்றவாறு.

ஒப்புமுதலாயினவற்றால் அஃதல்லாததனை யதுவென்று கிரஹித்தலில் [6]பிராந்தி ஞானமாம். என்னை? முன் தாமரைப்பொய்கை கண்டான், பின்னொரு

1 ?

2 அகிஞ்சித்கான் - ஒன்றும் செய்யாதவன்.

3 பூஜ்யபாதன் - பூஜிக்கத்தக்க பாதமுடையோன். 4 ஒழுக்க மழிந்தோன்.

5 பிரத்ய பிஜ்ஞான பூர்வாபராவஸ்தை. 6 பிராந்தி - மயக்கம்.

ளப்பொய்கை நீரறவற்றி நீர் பெற்றுத் தாமரை பூத்தகாலத்துக் கண்டு அத் தாமரைப் பூவென்றலும், முன்பு புளிப்பதொரு புளியம்பழந் தின்றான், பின் பொரு புளியம்பழங் கைக் கொண்டு இப் பழந்தின்றேனிது புளிக்குமென்றலும், அம்மயிரிம் மயிரென்றலு முதலாயின, பிராந்திஞான மன்றோ வெனில், நன்று சொல்லினை, பிரத்தியபிஜ் ஞானங்களு ளொன்று பிராந்த மானதற்காக எல்லாம் பிராந்தமாயில் பிரத்தியக்ஷத்திலு மொன்று பிராந்த மாகில் எல்லாம் பிராந்தமாக வேண்டும். அன்றியும் பூர்வாபராவஸ்தான முடையதற் கல்லது இவ்வாறு உணர் தல் கூடாமையால் பூர்வாபராவஸ்தான முடையதோர் பொருளையொழிய இவ் வாறுணர்தலும் ஸம்பவியாதாம்.

இனி, பிரத்தியபிஜ்ஞானங்களெல்லாம் பிராந்திஜ் ஞானங்களாகில், 'யான் கண்டீர் நோன்பிகான் முன்னையோர் பிறப்பினுன் முயலானே' னென றதூஉம் பிராந்தி ஜ்ஞானமாய்ப் பிராந்தனுகிய நீ ஆப்தனல்லாமையில் பௌத்த சமய மெனபதொனறிலதாம். இது பிரமாண பூதமான பிரத்தியபிஜ்ஞானமாகில் பூர்வாபராவஸ்தான முடைத்தாகி ஞானுதாரமாகிய தொரு ஜீவத் திரவ்ய முள தாகல் வேண்டுமென்பது.

எழுதிற மென்பது - தாம் வேண்டு மாற்றாலன்று, பிறர் வேண்டு மாற்றாற் கூறினுரெனபது. (கoஎ)

570 நாம சீவன் முதலாய நான்மை களின்முன் மூன்றிலுந்
தூய்மை சீவ னுடைத்தாகு மன்றே னின்சொன் மாமுமாந
தாம சீவன் முழுவது மென்று தருககு கின்றாய்
வாம சீவ னிவற்றினு ளுண்மை மறுக்க லாகுமோ.

(இ - ள்.) [1]"நாமஸ்தாபநா த்ரவ்யபாவ" மென்கின்ற நானகினுள் ளும நாமமும, ஸ்தாபனையும், திரவ்யமு மென்கின்ற மூன்று முண்மையால், ஜீவத்திரவ்ய மோர் குற்ற மின்றியுளதாம். என்னை? உளபொருட்கலலது லோகத்துப பெயரில்லாமையில் ஜீவனென்னும் பெயருளதாகவே ஜீவதிரவய மும் உளதாகும். என்னை?

[2]"ஜீவஸ்யைகஸ்ய ஸூக்ஷ்ம வாச்ய ...கஸ்மிந் ... ஸம்ஜ்ஞா ... ஸூக்ஷ்ம ... ஸ்ய வத ..."

என்ப தோத் தாகலின் என்றார்க்கு, [3]ஞ புஷ்ப முதலான பெயர்களுணமையில், அவையு முளதாகல் வேண்டுமென்றோ வெனில், வேண்டா;

[4] "எல்லாச் சொல்லும் பொருள்குறித் தன்றே
தொடர்மொழி யல்லாக் காலே யான"

என்று சொல்லோத் துடையாரும் சொன்னு ராதலிற் றொடர் மொழிகளிற் சில

1 தத்வார்த்த சூத்திரம். 2 ?
3 கபுஷ்பம் - ஆகாய புஷ்பம். 4 ?

வன்றித் தனிப் பெயர்களெல்லாம் பொருளுடைய. இவ்விடத்தும் ஆகாசத்துப் பூவில்லை யென்பதல்லது ஆகாசமென்னும் பெயரும், புஷ்பமென்னும் பெயரும் பொருளுடைய வாதலால் ஜீவனென்னும் பெயர் தனிப் பெயராதலால் பொருளுடைத்தென்பது. வடிவுடைமையாலும் ஜீவத்திரவ்யமுளது. இல்பொருட்கோர் வடிவின்மையால், [1]ஸுஸம்வேதநப்ரத்யக்ஷத்தாலும், [2]வ்யாஹாரா திவிசேஷாநு மானத்தாலும், தனக்கும் பிறர்க்கும் ஜீவதிரவ்யத்தினது உண்மை சித்தமாதலில் ஜீவதிரவயமுளதாம். அன்றெனில் நின் சொல்லெல்லாம் லோகத்துக்கு விரோதமாகும். என்னை ? புத்தனென்னும் பெயரும், தத்பிரதிமையும், புத்தனாகிய நீயும் லோகத்து இல்லை யாதல்வேண்டும் ; இல்லையாகவே பௌத்த சமய மென்பதொன்றில்லையா மாதலின், ஆத்மா நாஸ்தித்வ வாதம இல்லை யாமாதலில் என்பது. அவையுளவெனில் சாவம் அநாத்மாவென்பது பெறப்படாதாம் ; யான் ஆத்மாவல்லேன ; பஞ்சஸ்கந்த பிண்டம் என்பாயெனில், தெஙகேறி இளநீரிடுவழித் தெங்கிற்குடையான், 'தெங்கேறினார் யாவர் ? ' என்ன, ' யாதொரு மட்டை ' என்னுமாதனேபோல நீயும் ஆத்மாவெனனும் பெயரை யொழித்துப் பஞ்சஸ்கந்த பிண்டமென வேறொரு பெயரிட்டு வழங்கினை யாம். ஆதலால், நாமாதிகளுண்மையில் ஜீவத்திரவயத்தினதுண்மை நின்றால் மறுக்கப்படாதென்றவாறு. (கCஅ)

571 அறியும் மெய்ம்மை யும்மைங்கந் தம்மாட் சிய்யுமல்ல[3](வையுஞ்)
சிறிதும் மென்முன் னிலையின்மை காட்டிச சிதைத்தே னினிப்
பிறிதொன் றுண்டே லுரைய்யென வுரைததாள் புத்தன ரூன்பெரிதும்
மெறிபட் டென்னெ றியினுலே யடக்கு வன்னி னையுமென்றான்.

(இ - ள்.) சத்ய சதுஷ்டயமும், பஞ்சஸ்கந்தமும், மற்று க்ஷணிகபிரவிருத்தி முதலானவையுந் தூஷித்து நீக்கினேன் ; மற்று நீ வல்லதுண்டேற் சொல்லென்று நீலகேசியார் சொல்ல, புத்தன் மிகவுங் கோபிதது எனது மார்க்க நியாயத்தால் நினது கர்வமெல்லா மடக்குவே னென்று சொன்னனை வென்றவாறு. (கOக)

வேறு

572 ஆதி யலாத வகன்றடு மாற்றமுஞ்
சாதி யறுக்குந் தகையு மிவையென
வோதி வினைப்பயத் தொப்புரைப் பார்க்கன்றி
நீதி யிலாநெறி நேரல னென்றாள்.

(இ - ள்.) அநாதியாகிய ஸம்ஸார மோக்ஷங்கள் ஸம்பவிக்கு மாறும், ஸம்ஸாரத்தைப் போக்குவதாகிய ஸன்மார்க்கானுஷ்டானம் ஸம்பவிக்குமாறு மிவ்வாறென்று கூறிக் கர்ம பலங்களுக்கு ஸம்பந்தஞ் சொல்லுவார்க்கன்றி, க்ஷணிக

1 தன்னைத் தானறியும் காட்சி. 2 பேச்சு முதலான.
3 விடுபட்டதற்குச் சேர்க்கப்பட்டது.

வாதியாகவி னவை சொல்லமாட்டாத நினது துன்மார்க்கத்திற்கு நான் அகப்படு வேனோ வென்று சொன்னானென்றவாறு. (௧௪0)

573 வித்தின் வழிவழித தோன்றும் முளைகிளை
சத்தியி னுயசந் தானத்தை மாற்றென்பன்
¹வெத்தவ வித்தினின் வேறன்று வீடிது
தக்துவ மாக்கொ டளிரிய லாயே.

(இ - ள்.) பீஜத்தின் வழி அங்குரம், அங்குரத்தின் வழி கிளை முதலாயி னவுமாய்ச் செல்லுகின்ற இந்த சந்தானத்தை ஸம்ஸார மெனபேன ; வெந்த வித்துப போல முளையாது விடுதலை வீடென்பேன் ; இதனைத் தத்துவமாகப் புத்தி பண்ணுவாயாக வென்று சொன்னா னென்றவாறு. (௧௪௧)

574 வினையு முளது பயனு முளது
நினைபனைத் தாயினுஞ் செய்ஞ்ஞனு மில்லை
பெனையவுங கநத மிருகண நில்லா
நினையினமற் றென்று னெறிபயங் தானே.

(இ - ள்) காமமுளது, பலமுமுளது, கர்மத்தைச் செய்வானும் பலத்தைப் புஜிப்பானுமாகிய ஜீவனில்லை ; எல்லாப் பொருளும் க்ஷணத்தே நசிக்குமென்று சுகதன் சொன்னா னெனறவாறு.

²“காரகோணகிரிகு...கவிஂஜஉ”என்பதனால் ஜீவனில்லை யென்பதும, ³“க்ஷணாடு-டுஞு-ட ஞதிஷ்ஂதி” என்பதனால் க்ஷணவிநாசமுமறிக. (௧௪௨)

575 குணமபொரு ளென்றி கொடைபொரு ளென்றி
புணர்நதுசெய் துண்பா னொருவனி லென்றி
கணந்தனி லைநிலை கந்தமு மாயக்காற்
பிணங்குவ தொக்குநின் பேரெமக் கென்றாள்.

(இ - ள்.) விரத சீலானுஷ்டானாதி குணங்க ளன்றென்றும், தானம் பண் ணுதலன்றெனறும சொல்லுதி ; அவற்றையும், அவற்றைச் செய்யும் கிரமத் தையுமறிந்து, அவற்றைச்செய்து, அவற்றின் பலங்களை அனுபவிப்பானொரு ஆத்மனில்லையென்று சொல்லுதி; சகல பதார்த்தங்களும் உதபத்தி க்ஷணத்திலே நசிக்குமென்று சொல்லுதி. இவவாறு சொல்வாயாகுல் நினது புத்தனென்னு நாமம என்னோடு பிணங்குவது போலு மெனறவாறு.

பிணங்குதலாவது - புத்தனென்னும் சப்தத்திற்குப் பொருளறிந்தானென் பதாம். இவவாறு அயுக்தஞ் சொல்கின்ற உன்னைப் புத்தனென்று வழங்குதல்

1 வெத்த - வெந்த ; வலித்தல் விகாரம்.

2 காரகோணகிரியாஅவிஜ்ஜய் - செய்பவனும், பலமும் இல்லை.

3 க்ஷணாத் ஊர்த்வம் நதிஷ்டந்தி-ஒருக்ஷணத்திற்கு மேலேஇருப்பனவல்ல.

எனக்கு [1]விஷாத காரணமென்பது போந்தது. என்னை? அயுக்தஞ் சொன்னவாறெனில், [2]பீஜாங்குரா முதலாயினபோலச் சித்தத்தின வழிச் சித்தம் பிறந்து செல்கின்ற சித்தவொழுங்கினை ஸம்ஸாரமென்றும், வெந்த வித்துப்போல மேற் சித்தம் பிறவாது பொனறக் கெடுதல் மோக்ஷ மென்றும் சொல்லினையன்றே; இந்த ஸம்ஸார மோக்ஷங்கள் யாதனுடையன? சித்தங்களுடையன வெனில் அழகிதன்று; சித்தங்கள் பூர்வ க்ஷணத்துள்ளனவன்றி உத்பன்னமாய்த் தத்க்ஷணத்தே நசித்து மேற் பிறவாதனவற்றுக்கு ஸம்ஸாரமென்பதொன்று ஸம்பவியாதாம்.

இனி, பந்தமானதற்கே முக்தியுமாதலி லவற்றுக்கு மோக்ஷமும் ஸம்பவியாதாம். சித்தங்களுக்கு ஸம்ஸாரமாகில் முக்தி யாதனுடையதாம்? ஸம்ஸார மோக்ஷங்கள் ஒருவழிக் கிடத்தல் வேண்டுதலின், மோக்ஷமும் சிததங்களுடைய வெனினும், அவை ஸம்ஸாரிகளாகி ஸன்மார்க்க மனுஷ்டித்து முக்தங்களாகில் க்ஷணவிநாசம் ஸம்பவியாதாம்.

[3]"அவாச் சார்ந்து பறுகும் பற்றினால் வினைமுதிர்வாந்
தவாதவிவ் வினைமுதிர்வாற் பிறப்பாகும் பிறப்பினாற்
குவாவிய பிணிமூப்புச் சாக்காடின் கூட்டமா
யுபாயவித் தடுமாற்ற மொழிவின்றி யுருளுமே"

இவைமுதலாகிய ஸம்ஸார காரணங்களைச் செய்து ஸம்ஸாரியாகி நைராத்ம பாவனை முதலாயின பாவித்துப் புத்ததர்ம மநுஷ்டித்து சக்தங்களாகை சித்தங்களுக்கு ஸம்பவியாமை அறிந்துகொள்க.

இனி, [4]ஸத்வப்ரஜ்ஞப்தியாகிய ஸந்தானபுத்கலனுக்கு ஸம்ஸார மோக்ஷங்கள் சொல்லினும் ஸந்தானபுத்கலனென்று நீ கொண்டது மோக்ஷபர்யந்தமாக நின்ற சித்தங்களை யன்றே. [5]'குழுவாகித் தடுமாறி யீறுவிடாவுடையா, னிவனன்றோ வென வுரைத்தான்" என்பது நின்னுரைத்தாதலில், ஸந்தானபுத்கலனென்றதூஉம் அந்தச் சித்தங்களேயாம். ஸந்தானபுத்கலனவது, - அச்சித்தங்களினியல்பாகப் பிறப்பது; பிறிதொன்று; [6]"கண்டனும்முயிர் யாவதென்றுனாக் கந்தங்கள், கொண்டனவு மிறந்தனவுந் தோன்றுவவு மியல்பாகப், பண்டைத்தன் குற்றத்தாற் றடுமாறி வீட்டின்க, ணுண்டாக விடுவானெனம் முயிரெனப்படுவா" னென்ப தெம்மோத்தாகலி னெனின், சித்தங்களில் [7]வியதிரிக்தனுகி, அநாதியாக அவா முதலாகிய ஸம்ஸார காரணங்களை நிகழ்த்தி, ஸம்ஸார துக்கங்களை அனுபவித்து முக்தனுவனெனில், அவன் பரமார்த்த சத்தோ அல்லனோ? பரமார்த்த சத்தெனில், [8]"கற்பித்துக் கணமென்றெங் காலம் வேறில்லென்றுன்"

---

1 விஷாத காரணம் - துக்ககாரணம். 2 பீஜாங்குரம் - வித்து, முளை.
3 கு. கே. ?
4 ஸத்வபிரஜ்ஞப்தி - உண்மையான அறிவு.
5 கு. கே. ? 6 கு. கே. ?
7 வியதிரிக்தன் - வேறுபட்டவன். 8 ?

[1]"மேலையெம் முயிர்தானும் வேண்டியவா றிதுவென்றான்" என்று [2]கல்பிதா தாவாகச் சொல்லியதூஉம், [3]"உணர்வதியா தெனவுரைத்தாளுணர்வென வெதிர் மொழிந்தான்" எனவும், [4]"ஆசையா லுடம்பளவிற் றுயிரொன்பாயாமையிற், கேசத்தாற் சுயிறிடுதி கெடுகநின் னுரையென்றான்" எனவும், [5]"கருத்தினாற் சிவனைச் சுருக்காக வுணர்தியேற், சுவர்க்கத்துத் தண்ணீரோ" எனவும் இவ்வாறு ஆத்மநாஸ்தித்வஞ் சொன்னதூஉம் அஸம்பந்த பிரலாபமாம்.

இனி, பரமார்த்த சத்தல்லன் லோகவிவகாரம்பற்றிக் கல்பித்துக் கொள்ளப் பட்டானெனில், [6]வந்த்யைக்கு ஒரு புத்திரனைக் கல்பித்து அவனுக்கு [7]வாக்ய பாடவ முதலாகிய குணங்களை வர்ணிக்கவும் அமையும். அவ்வாறே ஒரு ஆத்மனைப் பெறினும் அதுவும் [8]க்ஷணவிநச்வர மாதலின் அதற்கும் ஸம்ஸாரகாரண நிகழ்த்துதலும், ஸம்ஸார பந்தனுதலும், மோக்ஷித்தலும் ஸம்பவியாதாம். ஆதலாற், "பிணங்குவதொக்கு நின்பெய" ரென்று சொன்னாரென்றவாறு. (கசங)

576 தீதுள்ள மேலது தீயுழப் பேசெய்யும்
யாதுள்ள மாண்புள மேலின்ப மாமென்னை
மாதுளம் பீசமுண் மாணரக் கின்னிறம்
போதுள்ளங் காண்பது போலமற் றென்றான்.

(இ - ள்.) இதனாற் கர்மபல ஸம்பந்த மாமாறு சொல்லுகின்றான். உள்ளம் யாதொன்று தீதாகில் ஸந்தானத்துத் துக்கத்தைப் பண்ணும்; உள்ளம் மாட்சிமையுடைய வுள்ளமாகில், சந்தானத்துச் சுகத்தைப் பண்ணும்; எங்ஙனமெனில், ஒரு மாதுளை வித்தில் காரரக்கும், ஒரு மாதுளை வித்தில் செவ்வரக்கும் பூசிப் பூமியுள்ளிடத் தத்சந்தானமாகிய பூவிற் கருமையுஞ் செம்மையுமான நிறம் தோன்றியவாறுபோல வென்றா னென்றவாறு. (கசச)

577 [9]எட்டினியன்ற விரண்டினு ளாங்கவை
யட்ட வரத்தமு மல்லது மாய்ப்பய
மட்டார் மலர்க்கண்ணுஞ் செம்மையு மற்றுமா
விட்டமுங் காட்டுவ னீங்கிது போல.

(இ - ள்.) முன் பவன் சொல்லியவாறு விரித்தது. (கசரு)

578 ஐந்தி னியன்றவர்[10]பிண்டத்த ராகிய
மைந்த ரிருவர் குசலா குசலத்தர்

---

1 ?
2 கல்பிதாதா - கற்பனையான ஆத்மா. 3 ?
4 ? 5 ?
6 வந்த்யை - மலடி. 7 வாக்யபாடவம் - வசனசாமர்த்தியம்.
8 க்ஷணவிநச்வரம் - க்ஷணவிநாசம்.
9 எட்டினியன்ற இரண்டினுள் - அஷ்டக பிண்டமாகிய வித்திரண்டில்.
10 பிண்டத்தாகிய - ஸ்கந்த பிண்டத்தாகிய.

சிந்தையி னல்லவன் றன்வழித் தேவனும்
வெந்தொழி லான்வழி வீறி னரகனும்.

(இ - ள்.) அஷ்டக பிண்டமாகிய வித்திரண்டிற் செவ்வரக்குக் கூட்டப்பட்ட வித்தின்வழிச் செம்பூவுங் காரரக்குக் கூட்டப்பட்ட வித்தின் வழிக் கரும்பூவுந் தோன்றியவாறுபோலப் பஞ்ச ஸ்கந்தமாகிய புருஷர் இருவருள் குசல சித்த முடையான் வழி சுவர்க்கத்துத் தேவனும், அகுசல சித்தமுடையானவழி நரகத் தொரு நரகனுமாய்த் தோன்று மென்றவாறு. (ககசு)

579 பீச மெனப்பட்ட தெட்டே பிறிதங் [1]கொன்
றுசொன்று மில்லைய வைந்திற்கு மன்னது
நீசொன்ன வாறிது நேருந் திறமென்னை
யேசுவன் கேள்யா னெடுத்தினி யென்றாள்.

(இ - ள்.) பீஜமென்று சொல்லப்பட்டது அஷ்டக பிண்டமொழியப் பிறி தொன்றுமில்லை. [2]தாஷ்டாந்திகமாகிய புருஷ பிண்டமும், பஞ்ச ஸ்கந்த பிண்ட மொழியப் பிறி தொன்று மில்லை. இவ்வழி நான சொல்லுங் குற்றங்கள் கேளென்று சொன்னா ளென்றவாறு. (ககஎ)

580 அயலரக் கட்டக பீசமுண் டாங்கு
[3]வியலகத் தைந்திற்கும் வேறொன்று காட்டாய்
குயலமு மல்லது மாயினன் றுகும்
மயல் [4]படைத் தாயொழி மானுளங் காட்டல்.

(இ - ள்) அஷ்டக பிண்டமாகிய வித்துக்கள் தம்மில் அயலாகிய [5]லாக்ஷா ரஸாஷ்டகத்தோடு ஸம்பந்தமாதலில், தத்சந்தானத் துண்டாகிய புஷ்பத்திற் செம்மை கருமை தோன்றுவது யுக்தம். புருஷ [6]வியபதேசம் பெற்ற பஞ்ச ஸ்கந்த பிண்டங்களில் சம்பந்தித்தது பிறிதன்மையில், தத்சந்தானத்துண்டாகிய பஞ்ச ஸ்கந்த பிண்டத்து, [7]“காரணாபாவாத் கார்யாபாவ:” என்பதனால சுகதுக்கங்கள் தோன்றுவது கூடாதாம். குசலா குசல ஸம்ஸ்காரமுள தன்றோ வெனில், அது பஞ்ச ஸ்கந்த பிண்டத்து ளொன்றாதலில், [8]கேவல மாகிய பீஜாஷ்டக ஸந்தானத்தில் செம்மை, கருமை பெறப்படாதவாறுபோல, கேவல பஞ்சஸ்கந்த பிண்ட ஸந்தானத்துச் சுகதுக்கங்கள் ஸம்பவியாவாமாதலில் திருஷ்டாந்தத்தோடு தார்ஷ்டாந்திகம் பொருந்தாமையி லிந்தத் திருஷ்டாந்தத்தை யொழி என்றவாறு.

---

1 ஒன்று - பொருந்தும். 2 தாஷ்டாந்திகம் - உபமேயம்.
3 வியல் - பெருமை. 4 ‘படுத்தாய்’ என்றும் பாடபேதம்.
5 லாக்ஷா - அரக்கு. 6 வியபதேசம் - நாமம்.
7 காரணாபாவாத் கார்யாபாவ:-காரணமின்றிக் காரியமாகாது.
8 கேவலம் - தனி.

கார்யசித்திக்கு வேண்டுவதல்லது, திருஷ்டாந்தத்து வந்தனவெல்லாம் தார்ஷ்டாந்திகத்து வருகவென்னும் நியம முண்டோவெனில், மாதுலிங்க பீஜாஷ்டக சந்தானத்துளதாகிய புஷ்பாஷ்டகத்து வர்ணபேதம் பீஜாஷ்டகத்துளொன்றா லன்றிப் பிறிதாகிய லாக்ஷாரசத்தால் வந்தது. புருஷ வியபதேசம் பெற்ற பஞ்சஸ்கந்தபிண்ட ஸந்தானத் துளதாகிய பஞ்சஸ்கந்த பிண்டத்துச் சுகாதிக்குப் பிறிதொரு காரண மின்மையிற் கார்ய சித்திக்கு வேண்டுவதில்லை யாதலில் திருஷ்டாந்த தார்ஷ்டாந்திகம் பொருத்த மில்லையாம். (௧௧௮)

581 பூவின்கட் காட்டல் பெருநதா ததன்வழி
[1]மாவின்க ணாக மகன்செய் வினைப்பயன்
தேவன்கட் போலத் திருந்திய மாதுளஞ்
சாவின்கட் செய்கையுஞ் சாவிகளைத் தாயே.

(இ - ள்.) மனுஷ்ய சந்தானத்தொரு பிண்டத்துளதாகிய [2]குசலகிரியாபலம் தேவசந்தானதொரு பிண்டத்துத் தோன்றுமாயி லிதற்கு மாதுலிங்க பீஜத்துப் பூசிய லாக்ஷாரச கார்யம் தத்ஸந்தானமாகிய புஷ்பாஷ்டகததுத தோன்றுதலி னிது திருஷ்டாந்தமாகாது. அன்றியும் மாதுலிங்க பீஜஸந்தானம் புஷ்பிக்கு மளவும் சாவாதொழியினன்றே லாக்ஷாரஸ கார்யந் தோன்றுவது; சாவிற்றோன்றாது; மக்கட் சந்தானத்தொரு பிண்டத்து வினைப்பயன தத்ஸந்தான நாசத்தல்லது தோனறாமையின் திருஷ்டாந்த மாகாதென்பது. (௧௧௯)

582 வித்தொடு பூவின்கண் வேற்றுமை காட்டினுந்
ஆததல் குழவி கிழவன்கட் சொல்லிலென்பன்
பித்துடை யார்போற் பிதற்றி வினைப்பய
மெத்திறத் தின்னு மியைத்துரைக் கில்லாய்.

(இ - ள்.) வித்திலிடப்பட்ட லாக்ஷாரஸ கார்யம் புஷ்பத்திற்றோன்றியவாறு போல மக்கட் சந்தானத்து வினை தேவசந்தானத்துப் பலித்தலால் திருஷ்டாந்தமாம், பேதமுண்மையினெனில், மக்கட் சநதானத்துக் குழவிப் பருவத்துச் செய்தது தத்சந்தானத்துக் கிழவனாகிய பருவத்துப் பலிக்கிலிது திருஷ்டாந்தமாம், ஏகசந்தான பேத மாதலி னென்பது. ஆதலாற் கர்மபல சம்பந்த முனக்குச் சொல்லுத லரிதென்றவாறு. (௧௨௦)

583 அங்குரந் தன்கண்ணுஞ் செல்லா தரக்கொடு
மங்கின பீசத் துருவ மலரின்கட்
டங்கின வென்னுஞ்சொற் றத்துவ மாக்கொண்ட
வங்குலி மாரனை யாதன்மற் றென்னாய்.

---

1 மா மாணம்.
2 குசலகிரியா - நல்லொழுக்கம்.

(இ - ள்) வித்திலூட்டப்பட்ட லாக்ஷா ரஸம் கையற கசித்தலில் அங்குரத்தின் கண்ணுங் காணப்படாதவிது புஷ்பத்துக் காரியஞ் செய்ததென்பது கேட்டு நின் தத்துவங்கொண்ட [1]அங்குலிமாரனை [2]அபோத்தா வென்று நீயே சொல்லா யென்றவாறு.

என்னை அவன் அபோத்தாவாயினவாறெனில், கையறக் கெட்ட லாக்ஷா ரஸமும், புண்ணியபாப கர்மங்களும் சிலநாட் கிடந்து காரியஞ் செய்யில் கையறக் கெட்ட அவித்யாராகாதியுங் கையறக் கெட்ட ஸுகதனும் பின்பு தோன்றல் வேண்டுமன்றோ வென்று கேளாது நீ சொல்லியது கேட்டிலெனென்பது. கேடிருவகைத்துப் பயன்செய்தற் குரித்தாகக் கெடுவதூஉம், பயன் செய்யாது பொன்றக் கெடுதலுமென. [3]"கெட்டதோர் பயன்றோன்றுதென்றியேற் பயக் குரித்தாய்க் கெட்டது" எனவும், [4]"பொன்றக்கேடின்மையாற் பொருள் வழிப் பொருள் தோன்று" மெனவுஞ் சொல்லுதலிற், பயன்செய்தற் குரித்தாய்க் கெட்டதெனில், நன்று சொல்லினை! முன்னொருநாண் மரித்துப் போயினாளொரு மகடூ வின்றொரு புத்திரற் பெற்றாளென்றானைப் பேதாயிது கூடுமோ வென்றார்க்கு, இன்று புத்திரற் பெறுதற்குரியளாகி யன்றிறந்தா ளென்றோர் ஆதன கூறியதே போலும், பயக்குரித்தாய்க் கெட்டதென்று நீ சொல்லிய தென்பது.

> [5]" பண்டே யிறந்தாளோர் பைந்தொடி யின்றொரு
> மிண்டனைப் பெற்றா ளெனலொக்கும்—பண்டுசெய்
> நல்வினையுந் தீவினையுங் கெட்டன வின்றுதம்
> பல்பயன் செய்யு மெனல்."

அன்றியும் காரியந்தோன்றக் கெடுகின்ற பொருள்கள் பொன்றக் கெட்டப் பொரு ளோபாதி கெட்ட தோவில்லையோ? கெட்டதெனிற் பொன்றக் கெட்ட புத்தனைப்போல மேற் காரியம் செய்யாதாம். அவ்வாறு கெட்டதில்லை யெனிற் பொருள் கெடுதலுங் கெடாமையுமாய் நித்யாநித்யாத்மகமாம். அங்குலிமாரனென்பானொருவன வித்தைச் சாதிப்பதுடையனாய் அதற்கு ஆயிரம் விரல்தேட வேண்டி, அதற்கு இரண்டு குறைய ஆயிரம் விரல்தேடி இதற்குத் தன் மாதாவின் விரலிரண்டுங் குறைக்கப்புக, அவண் புத்தனார் சென்று அவனைத் தார்மிகனாக்கித் தவம்படுத்தா ரென்றவாறு. (கஉக)

584 அப்படி யாலாக் காமது போன்மெனிற்
றப்புடை யானுழப் பெய்வழித் தங்குத
றுப்புடை யான்சுர ஞகிய வன்றுய்க்க
விப்படி யாயினீ யென்றுரை யாயோ.

---

1 அங்குலி மாரன் - வி. கு. காண்க.
2 அபோத்தா - அறிவில்லாதவன்.
3 ? 4 ?
5 ?

(இ - ள்.) வித்திலூட்டப்பட்ட வரக்கின் நிறமே பூவிலும் வந்ததேபோலுங் கர்மங்களும், பலமும் எனில், தலைசிரைத்தன் முதலாகிய தவம்பண்ணினான் ஜன்மாந்தரத்து மத் தவம் பண்ணுதல்வேண்டும். அஃதன்றியவன் சுரலோகத்து விஷயசுகம் அனுபவிக்கிலிது திருஷ்டாந்தமாகாது; இதற்கென் சொல்லுதி சொல்லா யெனறவாறு. (கஉஉ)

585 எம்மை யுவப்ப வினைவழித் துப்பெனிற்
செம்மை வழியது தீஞ்சுவை யென்றில்லை
யெம்மை வினைவினை யாக்குநின் பூவுரை
யிம்மையோ டும்மை யிவையிலை யாலோ.

(இ - ள்.) எம்மை விரும்புவித்தற்காகக் கர்மத்தின் வழி பல மென்று சொல்லுதி யாயினு மதற்குத் திருஷ்டாந்தமாவது - செம்மை வழித் தீஞ்சுவை பிறப்பதொன்றும்; அஃதன்றிச் செம்மையே திருஷ்டாந்தமாகக் காட்டிலது [1]பிரஸ்துததத்துக்குத் திருஷ்டாந்த மாகாதாதலில், இஹலோகத்துக் கர்மஞ் செய்தலும், பரலோகத்துப் பலம் அனுபவித்தலும் நினக்குப் பொருந்தாதெனற வாறு. (கஉ௩)

586 உண்டது போலு முறுபயன் பன்மலர்
கண்டது கார ணமாகக் கருதினு
மண்டையா மான்றசை மீன்றடி தோன்றிய
வண்டுணை வாகலு மாமத னாலே.

(இ - ள்.) வித்திலூட்டப்பட்ட அரக்கினது நிறம் பல பூக்களுள் பலகாலும் வந்தவாறு போலச் சில செய்கையால் பல பயமாமெனறு சொல்லினும் சாக்கியன் தபசு பண்ணுகின்ற காலத்து ஒரு மண்டையா லிரந்துண்டானாயினும் ஜன்மாந்தரத்து ஆயிரம் மண்டையாலிரந்துண்டலும், ஒரு மான்றசை தின்றா னாயிர மான்றசை தின்றலும், ஒரு மாசத்துக் கொருகாற் றலை சிரைத்தானாயிரக் காற் றலை சிரைத்தலும் வேண்டும். ஆதலாற் செம்மை வழித் தீஞ்சுவை யல்லது செம்மை வழிச் செம்மை பலங் காட்டுதல் திருஷ்டாந்த மாகாதெனறவாறு.

'ஆண்'டென்பது, விகார வகையால், 'அண்' டென நின்றது. (கஉ௪)

587 தீயுழப் பேசெயுந் தீவினை யென்பது
[2]வாயுழப் பாம்வழி யேபுகுந் தாயினி
னோயுழப் பாகிய நுஞ்செய்கை யாவையும்
நீயுழப் பாய்பிறர்க் கேயுழந் தாயால்.

(இ - ள்.) பாபகர்மம் துக்கத்தைப் பண்ணுமென்று சொல்லுதியாயி லது தத்துவமாம். நீ யொரு ஜன்மத்துத் தலை யரிந்து கொடுத்த பாபத்தாற் பிறி

1 பிரஸ்துதம் - எடுத்துக் கொண்ட விஷயம்.

2 வாய் - மெய்; 'வாய்மை' என்பது மையீறு கெட்டு நின்றது.

தொரு ஜன்மத்து உடம்பு பிளப்புண்டனை; உடம்பு பிளந்த பாப பலத்தால் பிறிதொரு ஜன்மத்தே உயிருடனே யிருந்து அல்பம் அல்பமாகச் சேதிக்கப் பட்டனை; தத்பலத்தாற் பிறிதொரு ஜன்மத்து ரக்தபானம் பண்ணக் கொடுத் தனை; தத்பலத்தால் காடையாய்ப் பிறந்து வெந்து இறந்தனை. இவ்வாறு நீ ஒரு ஜன்மத்து, தானம் என்று நினைத்துச் செய்த பாபத்தாற் பிறிதொரு ஜன் மத்து, துக்கமுழந்தாயாயினை, பிறர்க்கே யுழந்த பேதாய் என்றவாறு.

தலையரிதன் முதலாயின பாபமாதலினன்றே நீ பிறிதொரு ஜன்மதனுத் துக்க முழப்பாயாயினை; தலையரிதன் முதலாயின தான் வேண்டிச் செய்தலிற் கர்மவச பிரவிருத்தியன்றெனில், தாம் வேண்டித் தலை யரிந்து கொள்வாரும், நான நிறப்பாரும், நஞ்சுதின நிறப்பாரும், தீப்பாய்வாருமுதலாயினாருடைய பிரவிருத்தியன்றாமெனபது. தர்மங் காரணமாகச் செய்தலிற் கர்மவச பிர விருத்தி யனறெனி லிவரும் தர்மார்த்த காமங்களு ளொன்று பற்றி யல்லது சாவாரெனறவாறு. (கஉரு)

588 உள்ளம் வினையென வோதினை யேற்செய்கை
யெள்ளின் றுணையுமஃ தின்மை யினைந்தெனக்
கொள்ளுந் திறமென்னை கூறாய் [1]குணந்தினிக்
கள்ளமல் லாலென்றுவ கட்டுரை யாயால்.

(இ - ள்.) குசலா குசல ஸம்ஸ்கார மெனபதூஉம் சித்தமே யன்றிச் சித் தத்தில் வியதிரிக்தமா யிருப்பதொன றில்லையாகில், பஞ்ச ஸ்கந்த மெனபது வியர்த்தப் பிரலாபமாம். இவவாறாகவும் சதுஸ்கந்த மென்பதன்றிப் பஞ்சஸ்கந்த மென்று சொல்லுகினறது கள்ளமாகு மெனறவாறு. (கஉ௬)

589 நின்னுடை யுள்ளமுஞ் செய்கையு மொன்றெனிற்
றன்னிடை யெய்துந் தரும தருமமற்
றென்னிடைக் கொண்டிலை யெங்குப்பெற் றாயிது
முன்னுடம் பாட்டின் முரணுள தாமால்.

(இ - ள்.) சித்தமுஞ் செய்கையு முளதாய் வைத்து அவ்விரண்டும் பிரித் துப் பெறப்படாமையி லொனறெனபா யெனில், ஞானாத்மாக்களும் பிரித்துப் பெறப்படாமையின் ஒன்றாயினமையில் தர்ம தாமிகளிரண்டு முளவாம். இது நினக்குப் பக்ஷமலலாமையில் யாங்குப் பெற்றனை? நீ முன்பு ஞானமே யல்லது, ஞானவானில்லை யென்று சொல்லியதனோடு மாறுகொள்ளு மன்றோ வெனற வாறு.

குசலத்வ மென்பதொரு தர்மமாகவும், ஞானமாவ ததனை யுடையதோர் தர்மியாகவுஞ் சொல்லினை; அவவாறே ஞானாத்மாக்களையுங் கொள்ளென்பது.

---

1 குணந்து - பெருக்கி.

590 சித்தமுஞ் செய்கையும் வேறென்றி யேயெனி
லொத்த வினையுடம பாடின்றி யாமினித்
துத்த லையாதின் வழித்தெனச் சொல்லுதி
[1]யொத்திய வல்ல துரையலை யாயால்.

(இ - ள்.) சித்தமுஞ் செய்கையு மொன்றல்ல வேறெனில், சித்தத்தை யொழியச் செய்கை யுண்டாமாதலில் மனமொழிய வினையுண்டாவதாம். இனிச் செய்கை சித்தத்தில் வேறென்றெனில், அனுபவம் யாதுகாரணத்தால் வந்ததாம்? ஆதலால், அயுக்தமல்லது சொல்லா யென்றவாறு. (௧௨௮)

591 கண்டுணர்ந் தார்வத்தி னாற்செய்கை யாதலை
யுண்டெனி னாற்குண மொன்றினுக் கொட்டினை
பிண்டிநீ ழலவன் பேரறஞ் சார்தலிற்
கொண்டநின் கோளின்கட் குற்றமுண் டாமோ.

(இ - ள்.) நின்னைக் கண்டு நின் ஸ்வரூபத்தை யறிந்து நின்மேற் பத்தி செய்து நினக்குப் பூஜை முதலாயின செய்ய வேண்டுதலிற் காட்சி முதலாகிய குண நான்கு மவற்றை யுடையானுமாகச் சித்தத்திலொரு பொருட்டு நாலு குண மிசைந்தா யாகுதி. இது, ஜைனர் வேண்டுவதல்லது நினக்குப் பக்ஷமன்றாயினு மிது கொண்டாயாயில், ஜைன தர்மத்தைக் கைக்கொள்ளுதலி லுனக்குக் குற்ற மென்னோ வென்றவாறு. (௧௨௯)

592 விளைவத னால்வினை யாக்குமென் பார்சொ
லுளைவதிங் கென்செய வோவுணர் வில்லாய்
தளைபெய்து வைத்தென்னைத் தம்பொறி யெல்லா
மளைவது நன்றிது தானற மாமேல்.

(இ - ள்.) பயனால் வினையாமென்று சொல்லும் ஜைனவசனங் கேட்டு வெறுப்பதென்? பயனால் வினையாகாதாகில், காமசேவாதிகள் பயனுதலி லவற்றை யுஞ் செய்யென்றவாறு. (௧௩௦)

593 ஆர்வத்தி னால்வினை யாக்கு மெனச்சொல்லி
னார்வத்தைச் சித்தமென் றாருரைப் பாரினிச்
சேர்வித்த துப்பினிற் செய்கையு மாதலை
நேர்வித்த வாறது நீயறி யாயால்.

(இ - ள்.) விஷயாநுபவனத்துக்கண் விஷயங்களிலே [2]காங்க்ஷையாயத னாலே கர்மங்களாமெனில், விஷய காங்க்ஷை குசலா குசல சித்தமின்றி யவற்றிற்

---

1 ஒத்திய - விலகிய.

2 காங்க்ஷை - பற்று.

குக் காரணமாகுமெனில், விஷய காமகை பலாநுபவனத்துக் கர்மத்தை யாக்கு வதாமாகப் பயனால் வினையா மென்றவாறாயிற்று. (கூக)

594 உணர்வினை யார்வ மெனவுரைப் பாயேற்
புணரும் பிறர்கடம் பொற்றொடி யார்மே
லுணர்வன்ற தார்வ முழப்பெனச் சொல்லி
னிணர்பிரி யாத்துப்பி னால்வினை யென்றாய்.

(இ - ள்.) ஆர்வமாவதுணர்வெனில், பரஸ்திரீயை யுணர்ந்தமாத்திரத்தாலே பாபமாதல்வேண்டும். இனி, ஆர்வம் உழப்பெனில் பயனால் வினையாயிற்றாம். ()

595 சித்த முடைச்செய்கை செய்வினை யாதலிற்
சித்த முடைத்துப்புஞ் செய்வினை யாம்பிற
சித்தம் வினையெனச் செப்புத லாலெங்குச்
சித்தமுண் டவ்வழிச் செய்கையு முண்டே.

(இ - ள்.) மனசினோடு கூடிய செய்கை கர்மமாகில், மனசினோடு கூடிய அனுபவமுமொரு செய்கை விசேஷமாதலி லதுவும் கர்மமே யாதலிற் சித்தத் தோடு கூடிய பிரவிருத்தி யெல்லாம் கர்மமேயாமென்று கொள்ளென்பது. ()

596 செய்கையி னாற்றுப்பு மாக்கியத் துப்பினிற்
செய்கையு மாம்வகை செப்புவித் தேனினிப்
பொய்கைசெய் தேசொன்ன பூவொடு வித்துரை
வைகவென் றுண்மல ருண்கண் மடவாள்.

(இ - ள்.) ஒருகாற் செய்த கிருஷ்யாதி வியாபாரத்தின் பயனாகிய தான்ய முதலாயின, பிறிதொரு கிருஷ்யாதிக்குக் காரணமானவாறுபோல, வினையாற் பயனும், பயனால் வினையும் வருமாறு சொல்லினேனினி வித்தொடு பூக்கள் திருஷ்டாந்தமாகச் சொல்லுதல் விடுக வென்றவாறு.

வைக - வைக்க. (கூ௪)

597 இருவகைப் பீசத் தியல்வு மழித்துத்
திருவகைத் தேவொடு பூவுஞ் சிதைத்தே
மருவகை யாய்நின் மதுரஞ்செய் மாவுந்
தருவினை யாயிற் றகரு மதுபோல்.

மருவகையாய் - மருவுதலுடையாய். தருவினையாயில் - கொடுக்குந் திருஷ்டாந்தஞ் சொல்லில். (கூ௫)

598 வலிசெய்து பீசத்தின் மாண்பு மழித்திட்
டலிசெய்து விட்டே னமையு மதன்மேற்

பலிசையி னீசொல்லும் பாடங்க ளெல்லா
நலிவனென் றென்று நடுவுணர்ந் தென்றாள்.

அலிசெய்துவிட்டேன் - அகிஞ்சித்கர மாக்கினேன். பலிசை - பலவாய்ப் பல்குதல். (கருசு)

599 பிறந்தவப் பிண்டம் வினையினோ டாங்கே
யிறந்தன வெத்திறத தின்னுமற் றென்றாற்
சிறந்தவத் தேவெய்திச் சேர்தலுஞ் [1]சீரா
தறஞ்செய் தாறு மவம்பிற வன்றே.

(இ - ள்.) உத்பன்னமாகிய பஞ்சஸ்கந்த பிண்டங்களெல்லாம் சர்வதா நசிக்கின்றனவாயில் அறஞ்செய்தான் தத்க்ஷணத்தே யொழிவறக் கெடுதலில் தேவலோகத்துச் சென்று இன்பமுறுதல் அருமையில் தர்மானுஷ்டானம் வியர்த்தமென்றவாறு. (கருஎ)

600 உரந்தனை யாது மொடுக்கங்கி லாகிச்
சுரந்தபல் குற்றஞ் சொலக்கேட் டிருந்தான்
பரந்தினி நீசொன்ன பல்வழி யெல்லாங்
கரந்தனை போதலைக் காட்டுவன் கேணீ.

(இ - ள்.) இவ்வாறு பல குற்றங்களுஞ் சொல்லக் கேட்டிருந்த சுகதன், அதற் குத்தரஞ் சொல்லக் கேளென்று சொன்னா னென்றவாறு. (கருஅ)

601 அரக்கொடு பீச மறக்கெட்ட வாற்றல்
காப்பது போலிடைக் காண்பரி தாகி
மரத்திடை சென்று மலரின்கட் டோன்றிப்
பரக்குமென் றேன்பயம் பைங்கொடி யென்றான். (கருகூ)

602 அன்னணஞ் செய்தா னறங்கேட் டவன்வழித்
துன்னுஞ் சந்தானத் தொடர்ச்சி நிகழ்ச்சியிற்
பின்னை யதுபெறு மாதலின் யான்கண்ட
நன்னெறி நின்னா னறிவரி தென்றான்.

(இ - ள்.) அரக்குக் கூட்டப்பட்ட வித்து அந்த அரக்குடனே யொழிவற நசிக்கவும் அதனதாற்றல் காப்பது போலப் போந்து, மலரின்கட் டோன்றிய வாறுபோல கர்ம பந்தனுயினு னத்தோடு கையற நசித்தானே யெனினும், அவன் சந்தானத்துப் பிறன் பெறுவனுதலின் கின்னுவொரு குற்றமுஞ் சொல்லப்படா தென்று சொன்னா னென்றவாறு. (கசுo)

---

[1] சீராது - சேராது.

603 கந்தங்க ளெல்லாங் கடையறக் கெட்டக்க
ணந்தமி லாக்குற்ற மாமென நீசொல்லுஞ்
சந்தங்க டம்முட் [1]சவலைச் சந்தானமும்
வந்தஃ தெவன்செய்யும் வாமமற் றென்றாள்.

(இ - ள்.) பஞ்ச ஸ்கந்த பிண்டங்களெல்லாம் உற்பத்தி க்ஷணத்திலே ஒழிவறக் கெடுகின்றவாகில், வினை செய்தான பயன்றுய்த்தல் கூடாதென்பது முதலாகப் பல குற்றஞ் சொல்ல, ஸந்தானத்தே பலிக்குமென்று நீ சொல்லுதியன்றே; அந்த ஸந்தானங் கொண்ட தெற்றுக்கு? அஃதுண்டெனினும் வினை செய்தார்க்கன்றிப் பயன் பிறர்க்காமாயினென்று சொன்னா ளென்றவாறு. (கசக)

504 ஆற்ற மகன்கெட்ட போழ்தே யமரிற்
றோற்றமு மென்னை துடித விமானத்து
ளேற்ற தவத்தவன் றேவென லென்கொல்
சாற்றுஞ்சந் தானத்தைச் சந்தித்துக் காட்டாய்.

(இ - ள்.) தானுதியுந் தபசு மாற்றிய மகன் கையறக் கெட்ட வழிச் சுவர்க்க லோகத்துத் [2]துடித விமானத்து அவன் தோற்றுமா றென்னை? தோற்றிலவ னொழிவறக் கெட்டிலனும். தபசு பண்ணியவன் அவ்வாறு கெட்டா னெனினும், அவன் வழிப் பிறனொருவன் சுவர்க்கத்துத் தோன்றில், தபசு பண்ணினவன் சுவர்க்கத்துத் தோன்றினா னென்பது சொல்லுமாறென்னை? நீ சொல்லும் சந்தானத்தை இவ்விடத்துச் சம்பந்தித்துக் காட்டிக்கா ணென்றவாறு. (கசஉ)

605 மக்க ளுடம்பொடு தேவ ருடம்பிடை
மிக்க விடம்பெரு வெள்ளிடை யாவிது
புக்க தொடர்வில்லை யாதலி னீகொண்ட
பக்க முடன்கெடு மாலென்னை பாவம்.

(இ - ள்.) தானுதிகனோடு கூடி யிறந்த மனுஷ்ய சரீரத்துடன் தத்பல போக்தாவாகிய தேவ சரீரத்தளவும் வித்தோடு பூவிடை நின்ற [3]சாகா ஸந்தானம் போல நின்றதொன் றின்மையின், மனுஷ்ய சரீரத்து நின்றதொன்று தேவ சரீரத்துச் சென்ற தென்றதொரு தொடர்ச்சியின்மையில் நின்பாப சித்தாந்தங் கெடுதற் கென் சொல்லுதி யென்றவாறு. (கசங)

606 புளிபொறி வாழ்நிழ றண்மதி யின்ன
தெளிவுள தாஞ்செல வின்முடி வென்னில்
விளிபவ னுளபொழு தேவினை துய்க்கு
மொளிகிளர் தேவ னுளனென்னு மாறே.

---

1 சவலை - பலனுடைய.
2 துடித விமானம் - துடிதமென்ற தேவலோக விமானம்.
3 சாகாஸந்தானம் - மரத்தொடர்ச்சி.

(இ - ள்) மனுஷ்ய சரீரத்து நின்றாந் தேவ சரீரத்துச் சென்றதொன்றில்லை யெனினுஞ் செல்லாச்செல வென்பதொன்று வேண்டுதலிற் சென்றதாகக் கோடல்வேண்டும்; என் போலவோவெனில், புளியும் வேம்பும் முதலாயின வொருவழி யிருக்க, அந்த ரஸம் வாயுள் வருதலும், ஒருவழி யிருந்து யந்திர முறுக்க வந்து சேறலும், கண்ணாடியுள் முகஞ் சேறலும் [1]பயோகடத்துச் சந்திர மண்டலஞ் சேறலு மின்னவென்றதனு லொரு வழி யிருந்தோதிய மந்திரஞ் சேறலும் போலவெனிற், புளி முதலாயின உண்டான காலத்தே செலவுண்டானவாறுபோல தானுதி பயின்ற மனுஷ்யனுளனாய் நின்றபொழுதே தேவலோகத்து இவன்வழி யொரு தேவன் பிறக்க வேண்டுமாதலி னிறந்தபின் பிறத்தற்கிவை திருஷ்டாந்த மாகாவென்றவாறு. (கசச)

607 சென்றில தேவிடை யற்றுழித் தோன்றுக
வென்றலு மிங்குள தோவது தானெனி
னொன்றல பல்பொரு டாமொளி யாதிய
நின்றல வோவுல கெங்கு நிறைந்தே.

(இ - ள்) சந்திர பிம்பத்தினின்றும் ஜலத்திலே வந்ததொன்று மில்லையாயி லிடையந்தரத்துக் கூரை முதலாயினவற்றால் மறைத்த வழியும் ஜலத்தினிழல் தோன்றவேண்டு மென்றார்க்கு, சந்திர பிம்பம் ஜலத்து வந்ததாயின் ஜலத்துக் கையிட்டுத் துழாவினாலுங் காணவேண்டுமெனில், ஒளி முதலாகிய புத்கலங்களுள ; அவற்றுள் சாயாபுத்கல மென்பதொன்று சந்திர மண்டலத்திற்றொட்டு ஜலத்தளவும வந்ததன்றோ வென்றார்க்கு சாயாபுத்கல மெவ்வழியதென்னில், லோகத்து எங்கும் ஸம்பூர்ணமாய் நின்றதனன்றோ வென்றவாறு. (கசரு)

608 தண்மதி கெட்டதன் சாயை யுடன்பெற
லுண்மை யுண்டாயினி [2]னொற்றுரை யொட்டுவன்
கண்மதி யாததெங் காரிய மேயின்ன
வெண்மதி யாயை விலக்குநர் யாரோ.

(இ - ள்) மனுஷ்யன்மரிக்க, அவன் வழித் தேவன் தோன்றுவதற்கு திருஷ்டாந்தமாவது சந்திர மண்டலம் அஸ்தமித்த வழி ஜலத்துட் சாயை தோன்றினன்றே? அவ்வாறு தோன்றில் யானுமிசைகுவன் ; சந்திர மண்டலமும், முகமு முள்ளபொழுதல்லது சாயை பெற மாட்டாமையில், திருஷ்டாந்த மாகாதாயினு நின் பேதைமையாலிது கூறினை யென்றவாறு.

கண்மதியாத தென்பது - நீ யிது பொழுது கட்குடித்து மதியாதொழிந்த தெங்காரிய மென்றவாறு. [3]"கொலைகளவு கட்காமம் பொய்யெனக் கூறினான்" என்பதனாற் கள்ளும் நிஷேதித்தேனன்றோ வெனி னுலகங் கடிதலி னுலகத்துக்காகக் கடிந்தே னென்பதல்லது, மானஸிகமும், வாசிகமும், காயிகமு

---

1 பயோகடம் - ஜலக்குடம்.

2 'ஒத்துரை' என்றும் பாடபேதம். 3 கு. கே.

மாகிய பத்துவகைப் பாவங்களு ளெண்ணிற்றிலை யன்றே. அன்றியும், [1]"மையலுற்ற மகனன்ன தெய்தலன்" என்று நீ சொல்லுதலாற் கட்குடித்து மயங்கினன் செய்த சகல பாபங்களு முள்ள மில்லாமையிற் பலியாவென்றனை யன்றே; அன்றியு முயிரின்மையில் [2]விடக்கு மண்ணேடொக்கு மென்று நின்கின்ற நினக்கு உயிரின்மையிற், கள்ளு நீரோடொக்குமென்று குடித்த லிற் குற்றமென்னோ? [3]'காவினுள் வைத்த தசைபய னல்லதி, யாவினை யூட்டிய" தென நீ மாம்ச முண்டல் புண்ணிய பலமென்று சொல்லுதலாற் கள் ளுண்டு களித்து மயங்குவதூஉம் புண்ணிய பலமன்றோ? அன்றியும் மஹா யான மந்திரயானங்களுட் கட்குடித்தல் தர்மமாகக் கூறினையன்றோ?

[4]கள்ள தாத லதுகுடிப் பேனென்னு
முள்ள வுண்மை யதுவுண்டே லென்றிவை
யெள்ள லின்றி யியைந்த வியைவரோ
கள்ளை யுண்ட களிகீர்மை யாவதே."

என்பதனால் நீ கள்விலக்கினவாறுதானு மிதுவன்றோ? ஆதலால் நீ கட்குடித் தல் நிஷேதித்தது வஞ்சனையேபோலு மாதலினின்னைக் கட்குடித்தல் விலக் கல்வல்லார் யாவருமில்லை யென்றவாறு. (௧௪௬)

609 மதியென்று மில்லெனி னில்லொளி தானும்
புதியதும் பாழது பொன்றிய போழ்தே
கதியினை காட்டிய காட்டி யெமக்கிங்
கதுவென்னை சொல்லிய வாறுரை யாத்தா.

(இ-ள்) சந்திரமண்டல சாயைகள் திருஷ்டாந்த மன்மை காட்டும், 'புதிய தும், பாழதும் பொன்றியபோழ்தே' என்பது. புதிதாகிய தேவபிண்டமும், கெடும் மனுஷ்ய பிண்டமும் கெட்ட பொழுதாதலின். மனுஷ்ய பிண்டமுள்ள பொழுதுள்ளதாகிய தேவபிண்டம் மனுஷ்ய பிண்ட நாசத்து நசிக்கல்வேண்டு மென்றவாறு. (௧௪௭)

610 அடியொடு பூவி னிடையற வின்றி
நெடியதோர் கொம்பினை நீமறந் தாயோ
மடியிலார் செய்த மானுயர் தெய்வப்
படியிது வென்றிடை பாழ்செய் திட் டாயால்.

(இ-ள்) வித்திலிடப்பட்ட லாக்ஷாரசம் பூவிற் பலித்தது, அடிதொடங் கிப் பூவளவும் சாகை நிற்றலா லன்றோ? அது மறந்தாயோ? மனுஷ்யனோடு தேவனிடை, இடையறவு செய்து வெளியாக்கினை யென்றவாறு. (௧௪௮)

---

1 கு. கே?
2 விடக்கு - மாம்ஸம்.
3 கு. கே?
4 கு. கே?

611 தோற்ற மிடையற வில்லாத் தொடர்ச்சியைச்
சாற்றுதும் யாமுஞ்சந் தான மெனவெண்ணிற்
காற்றுஞ் சுடருங் கரகத்துட் டாரையு
மேற்றன வல்ல விரண்டுண்மை யாலே.

(இ - ள்) பஞ்சஸ்கந்த பிண்டங்க ளிடையறவின்றித் தோன்றுந் தொடர்ச்சியை ஸந்தான மென்றேன். வாயுஸந்தானமே, தீபஸந்தானமே, தாராஸந்தானமே, நதிபிரவாஹ ஸந்தானமே, பிபீலிகா ஸந்தானமே யென்றிவைபோல வெனி லது பொருந்தாது; அவை பல வுண்மையில், ஒன்றேடொன்றியைந்து ஸந்தானமாகலால், இங்கொன்றுள்ளகாலந் தோன்றினமையில். சந்தான மென்ப தினமையி லெனறவாறு. (கசகூ)

612 பித்தொடு கனவிடைப் பேயின் மயங்குநர்க்
கொத்த வுணர்வுண்மை யொட்டல தென்செய
தத்துவ மாயசந தான முளதெனிற்
புத்தநின் சொற்கள் பொருளில வேயால்.

(இ - ள்) அநாதி வரலாற்றதாகிய மோக்ஷ பர்யந்தமாக நின்ற ஸம்ஸாரத்து ஸந்தான மென்பதொன் றிடையறாது நின்றதுளதாயிற் பித்த முதலாயினவற்றால் மயங்கினருழையு மந்தச் சித்தசந்தான முளதாகல் வேண்டும்; உளதாகவே, அனுபவ சித்தமாகிய விஷய [1]பரிசித்த முதலாயின [2]பிரஸன்னாவஸ்தையிற் போல மூர்ச்சாவஸ்தையிலும் பெறவேண்டு மது பெறப்படாமையின், மூர்ச்சாவஸ்தையிலுணர் வுண்மை யிசையாதொழிவ தெற்றுக்கு? இசைவா யெனின, லோகம் ஸாக்ஷியாக மூர்ச்சிததானுழை ஞானப் பிரவிருத்தி யின்மையி னின வாக்கியம் நிரர்த்தகமாம்; இனி யிசையா தொழியினும் நின்வாக்கியம் நிரர்த்தகமாம்; எனனை? மூர்ச்சிதத வழிச் சநதான மிடையறுதலின், மேன் மூர்ச்சை நீங்கிச் சித்தம் பிறத்தற்குக் காரண மின்மையி னென்பது. மூர்ச்சாவஸ்தையில் சித்த ஸந்தான மாழ்ந்து கிடநத தென்பாயெனில், சந்தானமாவது, ஒரு சித்தங்கெட ஒரு சித்தந் தோன்றி வருவதன்றே? சித்தப் பிரவிருத்தி யில்லாத வழிச் சநதானமு மின்மை யினது கூடாதென்பது. (கரு௦)

613 மூத்தல் வகையு முதலத னைம்மையு
மாத்த கணந்தோ றலர்ந்த நிகழ்ச்சியுஞ்
சாத்திரத் தாலத் [3]தவிரன்கட் டாழ்ச்சியும்
போத்தந்து காட்டுந் திறமென்னை புத்தா.

(இ - ள்.) பஞ்ச ஸ்கந்த பிண்டமாகிய பாலன் கிரமத்தாலே மூதது விருததனாதலும், அவனுழைப் பஞ்ச ஸ்கந்தங்கள் கிரமத்தாலே வளர்தலும், அவை

---

1 பரிசித்தம் - உணர்ச்சி. 2 பிரஸன்னாவஸ்தை - ஜாக்கிரம்.
3 தவிரன் - விருத்தன்.

தாமே விருத்தனுய வழிச் சக்தி குன்றித் தாழ்தலும் கிரம்ச க்ஷணிகத்துக் கூறு மாறு காட்டுவாயாக வென்றவாறு. (கருக)

614 கப்பம் பலபல கண்ணிமை யானுக்குத்
துப்பு முறைத்தென்னை தோன்றிய வக்கணத்
தொக்க வினைவுரைப் பாய்பின் வழிவழிச்
செப்புதி யேற்செய்கை சென்றுசென் றுண்டே.

(இ - ள்) தானுதியும், தபசும் பண்ணி யிறந்தான வழிச் சுவர்க்க லோகத்தூத தோன்றிய தேவன் தத்க்ஷணத்தே நஷ்டனென்று சொல்லுவாய்; அவன் பல கல்பகாலம் சுகமனுபவிப்பனென்று சொல்லிய தென்னை யென்றூர்க்கு, பிரதம முத்பன்னனுகிய அவன் தத்க்ஷணத்தே நஷ்டனுனே யெனினும் அவன் வழிவழி அநேக சித்தங்கடோன்றி நெடுங் காலம் அனுபவிக்கு மென் பா யாயில் வழிவழித தோன்றுகின்ற சித்தங்கள் யாதனுடைய காரியம்? தேவ லோகத்துப் பிரதமமுதபன்னமாகிய சிததததின காரியமெனில்,பயனின் வழிப் பயனுகச் செய்கை வழிப் பயனன்ருய் ஒருநாளும் ஸ்வர்க்கத்தினின்றும் வழுவுதல் கூடாதாம். நல்வினை செய் திறக்கின்றுனது அந்திய சித்ததின் கார்யம் தேவ சித்தங்களெனலு மாகாது, ஏகசித்தம் அநேக கார்யம் செய்தல் கூடாதாதலால். கூடினும் வழுவுதல் கூடாதாம்.

இனி, தேவலோகத்துச் சென்று இன்புறுகின்ற சிததங்களெல்லாம் செய்கை வழித் தோன்றின வாயில் சித்தந் தோறு மோரோர் செய்கைச் சிததமுளதாகல் வேண்டும். அஃதின்மையின் அயுக்தஞ் சொல்லுகின்ருயா மென்ற வாறு. இதனுல் சில சித்தங்கள் வினை செய்யச் சில சிததங்கள் பயனுய்க்கு மென்றற்கட் குற்றங் கூறப்பட்டதா மென்பது. (கருஉ)

615 காரண மென்னினுஞ் சென்றின்மை யாலில்லை
யேரண தேவ [1]விழுதைமை சொல்லுதி
[2]யூருணி நீர்நிறை வுண்டோ வுறுபுனல்
வாரண வாய்க்கால் வரவில்லை யாக்கால்.

(இ - ள்.) நல்வினை செய் திறந்தானது நல்வினைச் சித்தங்கள் தேவ சித்தங்களுக்குக் காரணமா மெனினு மவை நெடுங்கால முனனுடைததாக நஷ்டமாதலில், கார்ய மாகிய தேவ சித்தங்க ளுள வாகா; வாய்க்காலால் வானீர் புகுதாத வழிக் குள நிறைத லுளதோ? நீ அயுக்தமே சொல்லுதி யென்றவாறு.
ஏரணதேவ - இளந் தவசிகள்; ஸ்வாமி. (கருரு)

616 நில்லா தறக்கெடுந் தோன்றிற்றுந் தோற்றமு
மெல்லா வகையினு மில்லதற் கேவில்லை

1 இழுதை - அயுக்தம். 2 குளம்.

சொல்லாய் தொடர்ச்சி தொடர்ச்சியென் றேநின்று
பல்லார் களையும் படுத்துண்ணும் பண்பா.

(இ - ள்.) உத்பன்னமாகிய சித்தம் தத்க்ஷணத்தே யெவ்விடத்து மெக் காலத்து மெவ்வகையானு மின்றிக் கையற நசித்ததாயில் க்ஷணிகமாம். நசித்தது நசியாததாயில் அது நினக்குப் பக்ஷமன்றாம். இனி, மேற்றோன்றுவதூஉ மெவ்விடத்து மெக்காலத்து மெவ்வகையானு மில்லாதாயி னதற்குத் தோற்ற மில்லையாம். ஓரிடத் தொருகாலத் தோரியல்பா னுள்ளது பிறிதோரிடத்துப் பிறிதொரு காலத்துப் பிறிதொரு தன்மையாற் றோற்றுதல் தோற்ற மென்பா யெனில், வஸ்துவினுக்கு அதயந்த நாசமின்றி நாசா நாசாதமக மாகி, அஃது னக்குப் பக்ஷமன்றாம். ஆதலால், ஒரு சித்தம் கையற நசித்தலும், பிறிதொரு சித்த மில்லாதது தோன்றுதலும் ஸம்பவியாமையில் சந்தான மென்பதொன் றில்லை ; உளதாயிற் சொல்லாய். சந்தானம் சநதானமென்றொன்று சொல்லிப் பலரையும் [1]விப்ரலம்பிக்கின்ற [2]துச்சீலனே யென்றவாறு. (கருசு)

617 சுடருடைத் தோற்றத் தொடர்ச்சியைச் சொல்லி
யிடருடைத் தாக விவையிவை காட்டி
யடர்படுத் திட்டாட் கதற்கொன்று நாடிச்
[3]சடருடை வாசனை சாதிக்க லுற்றான்.

(இ - ள்.) சநதான சத்பாவம் காட்டுதற்கு பிரதீபஜ்வாலை க்ஷணந் தோறுங் கெடுமாறுந் தோற்றுமாறு மதனது [4]நைரநதர்யத்தா லது வொன்றாய்த் தோன்றுமாறுஞ் சொல்லிக் காட்ட, அவனிடர்ப்படுமா றிவை யிவை யென்று பல குற்றங் காட்டி யடர்த்தாளாக, அதற்குப் பிறிதொன்று விசாரித்துச் சட ராகிய பூர்வ பௌத்தர் சொல்லும் வாசனை சாதிக்கலுற்றா னென்றவாறு.

இடருடைத்தாகப் பல குற்றங் காட்டுதலாவது - நின சித்த க்ஷணங்கள் கையற நசிக்கப் பிறிதொன்று தோன்றுமாறுபோல பிரதீபஜ்வாலை நிஸ்ஸேஷ மாகக் கெடப் பிறிதொரு ஜ்வாலை [5]தீபாக்ரத்துத் தோன்றுகின்றமை யில்லை ; உளதெனில், விளக்கிற்கு அவித லென்பதொன்றுளதாகா தன்றே? சித்த சநதானம்போல வொழுக்கறாது நெடுகச் செல்ல வேண்டு மென்றார்க்குச் சித் தங்களுளொன்று பொன்றக் கெட்டால் மேற் சித்தம் பிறவாதவாறுபோல பிரதீப ஜ்வாலையுளொன்று பொன்றக் கெட்டால் மேல் ஜ்வாலை பிற வாது ; [6]"பொன்றக்கே டின்மையாற் பொருள்வழிப் பொருடோன்று" மென்ப தென்னோததாகலி னெனில், நன்று சொல்லினை! பூர்வ ஜ்வாலை பொன்றக் கெட்டதில்லை யெனவே கெட்டதூஉங் கெடாததூஉமாய் நித்யா நித்யாதமகமாய் நின்றமை பெறுதலில், பிரதீபம் நினக்குத் திருஷ்டாந்தமாகா தென்பது முதலாயின. (கருரு)

---

1 விப்ரலம்பம் - மோசம். 2 துச்சீலன் - ஒழுக்கமற்றவன்.
3 சடர் - வஞ்சனையுள்ள புத்தர். 4 நைரந்தர்யம் - இடையற்றது.
5 தீபாக்ரம் - சுடர்நுனி. 6 கு. கே?

618 கெட்டபி னுற்றல்க ளெல்லாம் வழியதற்
கொட்டு நறுமலர் வாசமோ டோட்டின்கட்
சுட்டுவ தொப்ப வெனச்சொல்லு நீகண்ட
விட்ட மிவற்றோ டியையல தென்றாள்.

(இ - ள்.) ஒரு சித்தங் கெட அதன் கண்ணுண்டாகிய சக்தி முதலாயின வெல்லாம் மேற் பிறந்த சித்தத்து வரும். பாதிரிப்பூக் கெட அதனது கந்தம் ஓட்டில் வந்தவாறுபோல வென்று சொல்லி லது நின் பக்ஷத்தோடு பொருந்தா தென்று சொன்னா ளென்றவாறு. (கருசு)

619 முன்னைய துள்ள பொழுதத்து மற்றதன்
பின்னைய தில்லை யதுபெற்ற போழ்து
தன்னையு மில்லை யெனச்சொல்லின் வாசனை
யென்னை யியையுந் திறமிவை தானே.

(இ - ள்.) பூர்வ சித்த முள்ள காலத்து உத்தர சித்தமில்லை; உத்தர சித்த முள்ள காலத்துப் பூர்வ சித்தமில்லை யென்றுஞ் சொல்லுவாய்க்கு வாசனை யென்பதொன்று பொருந்தா,தென்றவாறு. (கருஎ)

620 ஓடு மலரு மொருங்குள வாதலிற்
கூடும வாசமுங் குற்றமொன் றில்லெனிற்
கேடும் பிறப்பு முடனில்லை யாதலிற்
கூடல வென்பது கூறின மன்றே.

(இ - ள்.) புத்தோடும் புஷ்பமு மொருகாலத் துண்மையிற் புஷ்ப கந்தம் ஓட்டில் வருவது கூடும். பூர்வோத்தர சித்த மொருகாலத் தின்மையில் வாசனை சம்பவியாதென்பது முன்னுஞ் சொன்னோ மென்றவாறு. (கருஅ)

621 கெடுவத னுண்ணின்று தோன்றுவ தன்கண்
வடுவறச் செல்வது வாசனை யென்னப்
படுவதொன் றன்றுநின் பக்கத்தை யெல்லாஞ்
சுடுவதோர் கொள்ளி சுவடித்த வாறே.

(இ - ள்.) பூர்வ சித்தத் துள்ள தொன்று உத்தர சித்தத்து வருமெனவே பூர்வ சித்தங் கையறக் கெட்டதில்லை யாதலில் நீ வாசனை யென்று சொல்லு கின்றது கெடுதலுங் கெடாமையுமாகி, நித்தியாநித்தியாத்மகமாய் ஜைன சித் தாந்தத்தை விளக்கி நினது க்ஷணிக வாதத்தை தகிப்பதோர் அக்கினி ஜ்வாலை தோன்றியவாறே போலுமாதலி னது வாசனை யென்று நின்னாற் சொல்லப் படாதென்றவாறு. (கருக)

622 போதின்க ணின்றும்புத் தோட்டிற் பொருந்திய
தாதின நாற்றந்தண் ணீருக்குச் சொல்லுதி
யோதின கந்த முடன்கெடின் வாசனை
யாதின தாகு மறிந்துரை யேழாய்.

(இ - ள்.) புஷ்பகந்த மோடு முதலாயினவற்று வந்தவாறு போல ஒரு சித்தத்துளதாகிய வாசனை மேன்மேலுள்ள சித்தங்களுள் வருமாயிற் பூர்வ சித்தங் கையறக் கெட்டதில்லையாம். கையறக் கெடில் வாசனையும் அதனோடு கூடக் கெடுமாதலின் வாசனையென்று நீ சொல்லுகின்றது யாதனுடையதாம்? சொல்லா யென்றவாறு. (கக0)

623 வாசனை வாசனை யென்று வழிவழி
நீசொன்ன நீசொன்ன நோவதிங் கென்செய்ய
[1]பாசன மாகிய பாதிரிப் பூவினைப்
பூசின தெப்பொருள் போத்தந்து காட்டாய்.

(இ - ள்.) வாசனையென்று நீ சொல்லிய திசையவேண்டுவதில்லை. புஷ்ப கந்தம் ஸ்வபாவத்தால் வந்தவாறுபோலக் குசலாகுசலாதி விகாரம் சித்தத்திற்கு ஸ்வபாவமாக வருமென்று சொல்லலுமா மென்றவாறு. (ககக)

624 பூவின்கட் கேடும்புத் தோட்டின்கட் டோன்றியு
மேவிய வாசனை யெங்குமுண் டாமெனிற்
சோபனமாக [2]சுவாகதம் போந்ததென்
றேவன் றிருந்தடி சிந்திமற் றென்றாள்.

(இ - ள்.) புஷ்பகந்தம், புத்தோடு முதலாயினவற்றுச் செல்லுமாறு போல, ஒரு சித்தத்துக் குசலாகுசலாதி விகாரம், வாசனைமேற் பிறக்குஞ் சித்தந்தோறும் செல்லுமென்று சொல்லுவாயெனில், நித்தியாநித்தியாத்மகம் பொருளென்று கொண்டாயாகுதி; இனி ஜிநேந்திரனே தேவதை யென்று சிந்திப்பதுஞ் செய் யென்றவாறு. (கக௨)

625 அதற்கு மறக்கே டுளதெனில் வாச
மதற்குமுண் டாயினி யெல்லையன் றோடு
மிதற்கெண்ணு மில்லெனி னில்லை யதற்கு
முதற்சொன்ன குற்ற முடிந்தன வாமே.

(இ - ள்.) முன்சொன்ன குற்றம் பரிகரித்தற்காகச் சித்தங் கெடுகின்ற பொழுதே தத்வாசனையுங் கெடும்; கெடவும் அந்த வாசனைக்கண்ணுள்ளதோர் வாசனை மேன்மேற் செல்லு மென்னிலு மதற்குமிக் குற்ற மொத்தலிற் பிறி

1 பாசனம் - மட்பாண்டம். 2 சுவாகதம் - வரவேற்பு.

தொரு வாசனை கற்பிக்கவேண்டும்; இவ்வாறு கற்பிக்கில் அநவஸ்தையாம்; இனி வாசனைக்கு வாசனை கல்பியோமெனில், வாசனை யென்பதொன்றில்லை யாதலில் - வாசனை கெடாதே வந்து நித்யாநித்யாத்மகத்வம் வருதல்செய்யு மாதலின் முனசொன்ன குற்றந் தீராதா மென்றவாறு. (கக௩)

626 சென்றதென் றுலதன் கேடின்மை யாஞ்செல
வின்றதென் றுலத னுற்றமு மில்லற்க
நன்றிதென் றேசொல்ல நல்லது நாமறிந்
தன்றிதென் றென்முனே யாருரைக் கிற்பார்.

(இ - ள்.) ஒரு சித்தத் துளதாகிய வாசனை சித்தந்தோறும் மென்மேற் செல்லில் நித்யத்வமாம். அன்றியும் பூர்வமுளதாகிய மிதயாதவ வாசனையு மிப்பொழுது நினக்குளதாக வேண்டும். இனி வாசனை மேன்மேற் செல்லா தாகில் பூர்வசித்த விருத்தி உத்தரசித்தத்தது தோனருதாம். (கக௪)

627 கேடது தான்முழு தாதலி னீசொல்லும்
வீடது வாகலும் வேண்டும் விழுத்தவம்
கூடு பவர்க்குங் குணமில் லவர்க்கு
நீடல தேயுள தாகிரு வாணம்.

(இ - ள்.) க்ஷணந்தோறும் கெடுகின்ற சித்தங்கள் சிறிது நிற்கச் சிறிது கெடுகின்றனவோ? நிரம்சேஷமாகக் கெடுகின்றனவோ? சிறிது நிற்ககெடில், நித்யாநித்யாத்மகமாம்; நிரம்சேஷமாகக் கெடுமெனில், கெடுகின்றதுதான மேற் பிறக்குமோ பிறவாதோ? பிறக்குமெனில், நிரம்சேஷமாகக் கெட்ட தில்லையாம்; மேற்பிறவாதெனில், அந்தச் சித்த முக்தமாயிற்றும். இவ்வாறு சம்சார காலத்துள்ள சர்வசித்தங்களும் க்ஷணந்தோறும் மோக்ஷிக்கின்றனவாத லில், தபசு பண்ணுகின்றாருடையு சர்வசித்தங்களும், பஞ்சபாதகாதி செய் கின்றாருடைய சர்வசித்தங்களும் க்ஷணந்தோறும் மோக்ஷிக்கின்றனவாதலில் மோக்ஷம் சர்வ சாதாரணமாதலில் தர்மானுஷ்டானமும் விபலமாய்ச் சம்சார மென்பதொன்றிலதா மென்றவாறு. (கக௫)

628 தோற்றம் வழியென்று சொல்லுத லாற்றடு
மாற்ற மதுவிதன் மார்க்கத்து மாண்பெனச்
சாற்றுதி யேனுஞ் [1]சவறது வாதலைத்
தேற்றுவன் கேணீ தெருண்டிருந் தென்றுள்.

(இ - ள்.) ஒரு சித்தத்தின் வழி ஒரு சித்தந் தோன்றுதலே ஸம்ஸார மாவதென்று சொல்லுதி யாயி லங்கு வருங் குற்றங் கேளென்றவாறு. (ககசு)

---

1 சவறு - குற்றம்.

629 தன்வழித் தோற்றிக் கெடுமோ வதுகெடப்
பின்வழித் தோற்றம் பெறுமோ விரண்டனு
ளென்வழித் தோற்றமஃ தாமா றிருளற
நின்வழித் தோற்றத்தை நீயுரை யென்றாள்.

(இ - ள்.) ஒரு சித்தத்தின் வழிப் பிறிதொரு சித்தந் தோன்றுகின்ற வழிப் பூர்வசித்தம் உத்தர சித்தத்தைப் பிறப்பித்துக் கெடுமோ? பூர்வசித்தங் கெட்ட பின் உத்தர சித்தம் பிறக்குமோ? என்னை? சித்தம் பிறக்குமா றதனை நீ சொல்லா யென்றவாறு. (கஉஎ)

630 வழியொன்று தோற்றிக் கெடுமேன் மகப்பெற்
றழிகின் றவள்போ லனைவுள தாகு
மொழிகின்ற தேயது காணல தென்னிற்
கழிகின்ற கன்னிக்கோர் [1]காதலற் காட்டாய்.

(இ - ள்.) உத்தர சித்தத்தைத் தோற்றுவித்துப் பூர்வ சித்தங் கெடில் பூர்வோத்தர சித்தங்களுக்கு ஸம்பந்த முளதாய் க்ஷணாந்தரத்து நின்றதாம்; பூர்வ சித்தங் கெட்டதாயின் மேற் பிறப்பிக்க மாட்டாதாம்; பிறப்பிக்கில், மரித்தாளொரு கன்னிகை ஒரு புத்திரனைப் பிறப்பிக்கவேண்டும். இவ்வாறாகவும் ஒரு சித்தம் கெட்ட அனந்தரத்தே பிறத்தலால் அது பிறப்பித்ததாமெனில், புத்தனது அந்திய சித்தம் நசித்த அனந்தரத்தே ஒரு சித்தம் நரகத்துப் பிறக்கில், அந்திய சித்தம் பிறிதொரு சித்தத்தைப் பிறப்பித்ததாகி ஸம்ஸார சித்தமாம். இனி நரகத்துப் பிறந்த சித்தம் பிறிதொரு சந்தானத்துச் சித்தமன்றோ வெனிலும், ஒரு சித்தம் கெட ஒரு சித்தம் தோன்றுதல் மாத்திரையே ஸம்ஸார மென்றலாலு மொன்றோடொன்று சம்பந்த மில்லாமைக்கு இரண்டு மொத்தலிற் றொன்றும், பிறிதென்றும் பெறப்படாமையிலும் புத்தன் ஸம்சாரியே யாமெனறவாறு. (கஉஅ)

631 பிறப்பித்துக் கேடும்பின் றோற்றக் கெடலும்
இறப்பவுங் [2]கூடா திருதிறத் தானுந்
துறப்பித்த வாறிது தூவெனக் கேட்டை
மறப்பித் துரைத்ததுண் டோசொல்லு வாம.

(இ - ள்.) பிறப்பித்துக் கெடு மென்பதூஉம், பிறப்பதன்முன் கெடு மென்பதூஉம் அயுக்த மாமாறு சொன்னோ மாதலில், சர்வநாச மில்லை யென்பது சொன்னோம்; இன்னை யொளித்துச் சொல்லியதுண்டோ வென்றவாறு.

தூவென - தூய்தாக. (கஉகூ)

---

1 காதலன் - புத்திரன்.

2 'கூடாது' என்பதை இரண்டிடத்தும் கூட்டுக.

632 சுலாப்பல சொல்லிச் சுழன்று விடாதே
துலாத்தலைத் தூக்கமு மோக்கமுங் காட்டி
நிலாத்தலை யல்லா விரண்டுமொன் றுண்டா
யிலாத்தலை யில்லே லமைவது மன்றே.

(இ - ள்.) பல சுலாவுரைகளுஞ் சொல்லி யலமந்து பின்பும் விடாதே துலாதண்டத்தின தலையிரண்டினு மொன்றினுக்குத் தாழ்வாவது வொழிந்த தலையினது எழுச்சி யன்றே; இவை யிரண்டு மொருகாலத்து நிகழ்ந்தவாறு போல பூர்வோத்தர சித்தங்களினுடைய நாசோத்பத்தி யொரு காலத்து நிகழு மெனில், இரண்டு தலையும் ஒரு காலததே யுளவாதலி னொன்றின்தாழ் வொன்றி னேற்றமாதல் கூடு மிது காரண காரிய ரூபததால்; ஒரு சித்த முள காலத்து ஒழிநத சித்த மில்லை யாதலி னித்துலா தண்டத தலைகள் திருஷ்டாந்த மாகா வென்றவாறு.

சுலாவுரை பல சொல்லுதலாவது :—

1" இறந்தது காரணமே வில்லதனாற் பிறப்பில்லை
இறநின்று காரணமே வியைந்துள தென்றாளா
விறந்ததற்கும் பிறந்ததற்கும் காலமொன் றாதலைச்
சிறந்துணர்வு முறக்கததின் நீர்வுமே யுரையாதோ"

என்று சொல்லுதலால், இனி 2நித்ரா விரஹமும், 3பிரபோதோத்பததியு மொரு காலதது நிகழ்நதவாறுபோல பூர்வாபர சித்தங்களுடைய வினாசோத் பததியு மொரு காலத்து நிகழுமெனில், சிததங்களுக்கு வினாசோத்பத்தி ஒரு காலதது நிகழினும், உத பன்னமான க்ஷணததே நசிப்பினும் ஏகக்ஷணத்தே பூர்வாபர சிததங்கள் உளவாம். அன்றியும் காரண காரியமாகிய பூர்வாபர சித்தங்களுககுக் காரண காரிய மல்லாத நித்ரா பிரபோதங்கள் திருஷ்டாந்த மாகா; காரண வினாசமுங் காரி யோதபததியும் ஒரு காலதது நிகழ்ந்தன உளவாயிற் காட்டு; உணர் வுணர்வின காரியமாவதல்லது உறக்கததின் காரியமாமோ? கடவினாசமுங் 4கபாலோதபததியுங் காட்டில், கடததின் மண் கபாலத்திலும் வருதலினது ஒழிவறக் கெடாமையினால் திருஷ்டாந்த மாகாதென்பது.

இனி, நிதரா பிரபோதங்கள் போல பூர்வாபர சித்தங்கள் விருத்த மல்லாமையில் திருஷ்டாந்தமாகா வெனச் சுலாவுரை விட்டுத் துலாதண்டஞ் சொன்னா னென்பது. (கஎ0)

633 இல்லதற் கேயில்லை கேடென்னை காக்கையின்
பல்லதற் கோதார் பருமையு நுண்மையுஞ்
சொல்லிதற் காவதுண் டேலெனச் சொல்லின
ணல்லதற் கல்லது நாப்பெய ராதாள்.

1 கு. கே. 2 நிதரா விரஹம் - தூக்கம் நீங்குதல்.
3 பிரபோதோத்பத்தி - அறிவெழுதல்; விழித்தல். 4 கபாலம் - ஓடு.

(இ - ள்.) இல்லாததற்கு விநாசோத்பத்திகளில்லை, காக்கைப் பல்லுக்குப் பருமையும், நுண்மையுஞ் சொல்லப்படாதவாறுபோல. இதற் குத்தர முளதாயிற் சொல்லென்று சொன்னாள், நல்லதல்லது சொல்லாதா ளென்றவாறு. (கஎக)

634 துலாமில்லை யட்டக மேயது தானு
மிலாமிரு பாற்றலை யேதலை தாழு
நிலாம்வகை யில்லுயர் வோடிழி வெங்கும்
[1]கலாமவை யாய்க்கடை கண்டது பாழே.

(இ - ள்.) அஷ்டக மல்லது துலாமில்லை; இரண்டு தலையுமொழிய அஷ்டக பிண்டமாகிய துலாமில்லை; பணிவெழுச்சிக ளொழியத் தலையிரண்டு மில்லை. இவ்வாறு நின் பக்ஷமாயின் முடிவில் சூன்யமே கண்டதென்றவாறு.

635 ஓல குளவி குருட்டெண்ணெய் வாணிச்சி
கோலஞ் சிதையுமென் றெண்ணெயட் டாளென்னும்
பாலகர் பாட்டுரை போன்றது மற்றுநின்
நூலுரை யெல்லா நுழைந்துணர் வார்க்கே.

(இ - ள்.) இந்தப் [2]பாலபிரலாபிதம்போலும் நின் சித்தாந்தம் எனறவாறு.

636 கோற்றிர ளொன்று யதன்றலைக் கேயுட
[3]னாற்றியு மோக்கமு நாட்டினை யஃதொப்பத்
தோற்றமுங் கேடுந் தொகுபிண்ட மொன்றிற்குச்
சாற்றுதி யாய்விடிற் றக்கதென் னேனே.

(இ - ள்.) துலாதண்ட மென்பதொன்று நிற்ப வதனது தலையிரண்டினுக் கும்பணிவெழுச்சி காட்டியது போல [4]உத்பத்தி ஸ்திதி விநாசாத்மகம் பொருளொன்று சொன்னா யெனில், தத்துவஞான முடையை யென்று சொல்லுவ னென்றவாறு. (கஎ௨)

637 தலையன தாழ்ச்சியு மெழுச்சியு மன்றி
நிலையிலை கோலிடை நீக்கலு நீங்கு
மிலையென வெட்டி னிடுகுறி யொன்றினிற்
பலவினி யிங்குப் படுவன கேணீ.

(இ - ள்.) [5]அக்ரங்களது பணிவெழுச்சி யொழியக் கோலில்லை யெனில், பிரத்தியக்ஷ விரோதமாம், பணி வெழுச்சிகளினீக்கிக் கோல் பெறப்படுதலில்.

1 கலாம் - பகை. 2 பால பிரலாபிதம் - குழந்தை உளறல்.
3 நாற்றி - தாழ்வு.
4 உத்பத்தி, ஸ்திதி, விநாசாத்மகம் - உத்பத்தி முதலிய மூன்று தன்மையு முடையது. 5 அக்ரம் - நுனி.

அஷ்டகமல்லது கோலில்லை யெனிற் பல குற்றமும்வரும். அவை அறியென்ற வாறு. (கஎரு)

638 கோலுந் தலையு முடனில்லை யாமெனின்
மேலு முரைத்தன மேயதன் மேற்பழி
வாலுந் தலையு நடுவு மவையின்றிப்
பாலும் படுவதோ ராவுள தென்னும்.

இது விளங்கும். (கஎசு)

639 புணரிய தாமவை பொய்யெனச் சொன்னோற்
குணர்வதங் குண்மைபு மொட்டுவை யாயிற்
குணகுணி யாயு மவயவி யாயும்
பிணபிணக் கெய்துமப் பேரிடர் செய்தாய்.

(இ - ள்) அஷ்டக மொழியத் துலாதண்டமில்லை யெனறற்கண் ணது போல அஷ்டக மொழிய நீ புணர்த்துச் சொல்கின்ற [1]சைத்யமுங் கடபடாதியுமான சகல பதார்த்தமும் பொய்யாகு மென்றேனுக, அஷ்டக மொழிய வவையு முண்டென வுணர்ந்தொட்டுதியாயில் குண குணிகளு மவயவாவயவிகளு முளவாகி நின் சாஸ்திரம் குருவிப் பின்னல்போல நினக்குப் பெரியதோர் துக்கஞ் செய்துகொண்டா யெனறவாறு. (கஎஎ)

640 இருபிண்ட முப்பிண்ட மெண்ணில்பல் பிண்டம்
வருபிண்ட மேற்பல மற்றவை நீங்க
வொருபிண்டங் [2]கொண்டாங் குயிர்க்குறு யிட்டுத்
திருவுண்ட செய்கையிற் செய்தவ னுக.

(இ - ள்.) பஞ்சஸ்கந்த மயமாகிய புருஷ பிண்டம் க்ஷணந்தோறுங் கையறக் கெட்டுப் புதிதாக மேனமேற் பிறந்து வருதலில் இரண்டு முதற் பல வகைப்படும். அவற்றுள் ஒரு பிண்டதைதப் புண்ணிய பாப கர்மகர்த்தாவாகச் சங்கல்பிததுக்கொண்டே னென்றவாறு. (கஎஅ)

வேறு

641 வினைசெய்தான் றுய்க்குமோ வேறொருவ னேயோ
வனைவரு மோவில்லை யோசொல்லா யோவென்னக்
[3]கனைகடலி னுண்மணலிற் கண்ணிணையு மீந்தா
னினைவகைய கேளென் றெடுத்துரைக்க லுற்றான்.

---

1 சைத்யம் - ஆலயம்.

2 கொண்டு - கொண்டேன் ; உ - தன்மை யொருமை விகுதி.

3 "தொடுகடல் மணலும் பற்றுவெல்லைய" சிந்தாமணி-நாமகளிலம்பகம்.

(இ - ள்.) கர்மகர்த்தாவாயினுனே பல மனுபவிக்குமோ? அவனை யொழியப் பிறனொருவனே? பிறனுமவனுமாகவோ? கர்மகர்த்தாவுக்குப் பலமில்லையோ? சொல்லப்படாதோ? வென்று நீலகேசியார் கேட்ப, ஸுகதன் சொல்லலுற்றானென்றவாறு.

செய்தவனே பயன்பெறில் அக்ஷணிகமாம்; பிறனெனிற் செய்தாற்குப் பலனில்லையாம்; அவனும் பிறனுமெனில், ஒருவன் கர்மஞ் செய்ய ததபலம் லோகமாகப் பெறவேண்டும்; பயனில்லையெனில், தர்மோபதேசம் பண்ணப் படாதாம். இத்துணையும் சொல்லிக்கொள்க. (கஎக)

642 அவனேயு மென்னேன் பிறனேயு மென்னே
னவனும் பிறனு மவரேயு மென்னே
னெவனேயு மெய்தா னெனலேயு மாகா
வெவனோ விதுதுய்ப்பா னின்னணங்கே ளென்றான்.

(இ - ள்.) கர்மகர்த்தாவே பலம் பெறுவானெனறும், பிறனே பெறுவானெனறும், அவனும் பிறரும் பெறுவாரென்றும், கர்மகர்த்தாவுக்குப் பலமில்லையென்றும் சொல்லே னிவ்வாறு சொல்லுவன்கே ளென்றவாறு. (கஅ0)

643 அதுவேயு மென்னேன் பிறிதேயு மென்னேன்
அதுவும் பிறிது மவையேயு மென்னே
னதுபோன்ற வல்ல ததன்வழியின் மற்றொன்
றிதுபோல வென்பே னெடுத்துரையுங் கேணீ.

(இ - ள்.) அஃறிணைவாய்ப்பாட்டாற் கர்மகர்த்தாவை யொப்பித்துக காம கர்த்தா வன்றாக்கிக் கர்மகர்ததாவின் வழித தோன்றிய பிறிதொன்று பயன பெறு மதற்குத திருஷ்டாந்தமுங் கேளென்று சொன்னு னென்றவாறு. (கஅக)

644 இடுபீச மன்று விறுங்காதி யன்றால்
வடுவாய வவ்விரண்டும் வந்தனவு மன்றால்
நெடிதாய தீங்கரும்பு நெல்லுமே போல
நடுவாக நோக்காய் நறுநுதலா யென்ன.

(இ - ள்.) இட்டவித்து மன்றாகி, அதனின் வேறாகிய சோளமுதலாயினவுமன்றி, அவவிரண்டுமாய் வந்ததுமன்றி, நெல்லின்வழித் தோன்றிய நெல்லும், கரும்பின்வழித் தோன்றிய கரும்பும்போலக் கர்மகர்த்தாவின வழித் தோன்றிய பலபோக்தாவை மதயமரூபததாற் புத்திபண்ணுவாயாக வென்று சொன்னு னென்றவாறு. (கஅ௨)

645 ஆத்தாவ தன்றேற் பிறிதா மரும்பெற
ஞத்தான் வருத்தநீ காட்டியதியாங் காணேன்

போத்தாகா தேற்குதிரை பெட்டையது போலென்
1சாத்தாகு மாகாமை சாதிக்க வல்லையோ.

(இ - ள்.) பல போக்தாவாகிய புருஷ பிண்டம் கர்மகர்த்தாவாகிய வது வன்றாயிற் பிறிதொன்றுமாதலின், நீ வெகுபிரகாரத்தாற் சொல்லியதிலொரு பொருள் கண்டிலேன்; முன்பு நின்றதொரு குதிரை போத்தல்லவாயிற் பெட்டையாமதுபோல. இனி மத்திமரூபத்தாற்காண்டலாவது சர்வதா கர்மகர்த்தாவு மன்றிப் பிறிதுமன்றி யிருப்பதொன்றெனில், அது ஜைனர் சொல்லும் ஸ்யாதவாதமாம். என்னை? கர்மகர்த்தாவாகிய ஜீவனே பல போக்தாவாதலின், ஒருவகையாற் றானாகியும், கர்த்திருதத்துவாதி அவஸ்தைகளை 2பரித்யஜித்து, போக்திருத்துவாதி அவஸ்தைகளை பஜித்து நாமாதிகளால் பேதித்து நிற்றலால் ஒருவகையால் பிறிதாகியும் கர்மபல சம்பந்தம் வருதலினென்பது. இவ்வாறாகாமை கர்மபல சம்பந்தம் ஸாதிக்கவல்லையோ வென்றவாறு. (கஅ௫)

வேறு

646 அவன்பெற லானு மவனன்மை யானு
மவன்றன் வழியா னவனாத லானு
மவன்றான் பிறனே யவனென்ற லானு
மவன்றான் பிறனே யெனவழிவ துண்டோ.

(இ - ள்.) கர்மகர்த்தாவை யொக்கும் பல போக்தாவென்பது முதலாக இக்காதையுட் சொல்லின வெல்லாம் கர்மகர்த்தாவில் அனன்னியன் பல போக்தா வென்றற்கு ஞாபகமாதலிற் செய்தவனுக்குப் பலமின்றி யவன்வழித் தோன்றி யவனோ டொப்பானொரு பிறனுக்குத் தர்மானுஷ்டானம் பலமாமென்றவாறு.

வேறு

647 கண்போலக் கயலெனினுங் காடன்றித் தாறெனினும்
பெண்பாலாற் பல்கியு மெல்லாம் பிறவேயாம்.

இதுவும் கர்த்தாவோடு பல போக்தாவுக்கு வேற்றுமை முடிக்கும். (கஅ௫)

வேறு

648 அயலானே துய்க்கு மவன்றுவ்வா னென்பாய்
முயலானு மில்லான் முகஞ்சிறிதே யொப்பான்
வயலாமை போல்வதோர் மக்குளி யிலானென்
றியலா தனவே யெடுத்துரைத்தி யென்றாள்.

(இ - ள்.) கர்மகர்த்தாவுக்குப் பலமில்லை; அயலானே அனுபவிப்பனெனில், நடுவு நீ சொல்லிய வெல்லா மென்னை முடிந்ததென்று ஹாஸ்யஞ் செய்தவாறு. மக்குளி - கூன். (கஅகூ)

1 சாத்-ஸ்யாத்வாதம். 2 பரித்யஜித்து.

649 அயற்பிறனு மல்ல னவன்றானு மல்லன்
புயற்[1]றி றலைங் கூந்தலிதன் போலப் பிறனுக்கேல்
முயற்பிறவி மேயினீர் முன்செய்தா னங்கோர்
பயப்பெறுவ தில்லையேற் பாழ்பயனி தென்றே.

(இ - ள்.) கர்மகர்த்தா பல போக்தாவில் விஜாதியனுகிப் பின்னனுமல்லனு மல்லன் ; கர்மகர்த்தாதானு மல்லன் ; கர்ம கர்த்தாவைப் போல்வானோர் அன்னிய னெனில், முயலாய்ப் பிறந்து தர்மோபதேசம் பண்ணி ததபலததால் புத்தத்வம் பெற்றீர், கர்ம கர்த்தா வாயினன் பலபோக்தாவாகானுயி லவன் போலும் பிறன் பலம்பெற் றென் பெருதென னென்றவாறு.

முயற் பிறவி மேயினீ ரென்பதன் கருத்து - முயலாய்ப் பிறந்த காலத்து அனுஷ்டித்த தர்ம பலம் தத விஜாதியமாகிய [2]சௌத்தொதநியாகி அநுபவித்தீ ரென்பது. (கஅஎ)

650 தற்பிறிதே யாகிப் பிறபிறிது தானல்லா
னெற்பிறிது போன்மெனவு நீயுரைத்தா யஃதொழிந்து
சொற்பிறிது சொன்னுய் சுவர்க்கத் தவர்க்குரைப்
பிற்பிறனே யாகிப் பெறப்பிறனே யாகானே.

(இ - ள்.) தன்னினத்துப் பிறிதாகி வேற்றினத்துப் பிறிதன்றாகிய நெல்லைப் பல போக்தாவுக்குத் திருஷ்டாநதமாகக் கூறினு யதுவானுல், மனுஷ்யன தர்மஞ் செய்ய வேற்றினத்து பின்னனுகிய தேவன் அனுபவிக்கப் பெருன் ; பெறில், வேற்றினதது பின்ன பலம் அனுபவிததானும். ஆதலால், ஸ்வவசன விரோதஞ் சொன்னு யாகுதி யென்றவாறு. (கஅஅ)

651 நெல்லின் வழிக்கரும்பு நீள்கரும்பி னுனெல்லுஞ்
சொல்லுநீ சொல்லாயேற் சொல்லியநின் சொல்லெய்தா
வல்லனுய்ச் செய்த மகன்வழியி னுன்மகன்று
னல்லனுய்ச் சொல்லின் னுலங் கருவாமே.

(இ - ள்.) தாஷ்டாந்திகமாகிய மனுஷ்ய தேவர்கட்குத திருஷ்டாந்தம் நெல்லின்வழிக் கரும்பும், கரும்பின்வழி நெல்லும் சொல்லுவாயாக ; சொல் லாயாயில் அயுக்தமாகச் சொல்லினு யென்றவாறு. (கஅக)

652 செய்தானுஞ் செய்தானே துப்பானுந் துப்பானே
யிஃதாலென் மெய்ம்மை கிடந்தவா றென்றானுக்
கெய்தார் [3]பிறவோ விருசார் வினைப்பயனுஞ்
செய்தார்க டாமெனலுஞ் சிந்தித் திருந்தானுல்.

---

1 திறல் - பகை. 2 சௌத்தொதநி - புததன்.
3 பிற - அசை.

(இ - ள்.) செய்தானோடு துய்த்தானிடை சம்பந்த மில்லையா யிருவரும் அத்யந்தம் பின்னரே ; அது வாஸ்தவமென்று சொல்ல, புண்ணிய பாப கர்மங்கள் செய்தார்க்குப் பலமில்லையோ வென்று சொல்லுதலும் சிந்தாகுலனா யிருந்தானாக வென்றவாறு. (கக0)

653 கண்ணுந் தலையும் பிறவுங் கருந்தடியும்
பெண்ணுங் கொடுத்துப் பிறர்க்கே யுழந்தாய்முன்
னெண்ணுங்கா லின்னுநீ யெவ்வினையுஞ் செய்தா [1]னை
யுண்ணுந் திறமொன்று மோதா தொழிந்தாயோ.

(இ - ள்.) கண் முதலாயின கொடுத்துப் பிறர்க் குழந்தது ஒரு பலத்தை உத்தேசித்தன்றே? அவ்வாறாயும் புண்ணியஞ் செய்தார் பலம் பெறுமாறு கூறிற்றில்லை யென்றவாறு. (ககக)

654 எனைத்துணையு நீவருந்தி யெத்துணையோர் கால
நினைத் [2]திருப்பி னல்லது நின்காட்சிதன்னால்
வினைப்பயத்தின் கூட்டம் விரித்துரைப்ப னென்னிற்
றினைத்துணையு மாகாமை தேறுநீ யென்றாள்.

(இ - ள்.) எத்துணைகாலம் வருந்தினும் க்ஷணிகபக்ஷத்துக் கர்மபல சம்பந்தஞ் சொல்லமாட்டா யென்றவாறு. (கக௨)

655 முழுக்கேடு வேண்டாயேன் முன்னின்ற துண்டாம்
வழுக்குமே லவ்வுரைக்கு மாறுகோ ளிஃதா
மிழுக்காமை புத்தீ ரெனைப்பலருங் கூடிக்
குழுக்களாய் வந்துநுங் கோளிறுமி னென்றாள்.

(இ - ள்.) பொருளுக்குச் சர்வதா நாசம் வேண்டாயாயிற் கெடுதலும், கெடாமையுமாகி நித்தியா நித்தியாதமகமாம்; சர்வதா நாசம் வேண்டில் செய்தவனுக்குப் பலமின்றித் தர்மோபதேசம் மாறுகொள்ளும். எல்லாருங் கூடி இதற் குத்தரஞ் சொல்லுமினென்றா ரென்றவாறு. (கக௩)

656 நின்றே நிலையுமெனி னித்தியமே யாயொழியு
மன்றேயஃ தாயி லநித்தியமா மவ்விரண்டு
மென்றே யுரைக்கி லிருவழிக் குற்றமுமா
மென்றே யுரைக்கின்றா யேகாந்த வாதியோ.

(இ-ள்.) சர்வதா நித்தியமே யெனில், அர்த்த கிரியா காரி யன்றாம்; அநித்தியமே யெனில் அர்த்த கிரியாகாரியுமன்றிக் கர்ம பல ஸம்பந்தாதியும் ஸம்பவியாவாம் ; இரண்டுமாமெனில் இருவகைக் குற்றமுமாமென்று சொல்லுவார்

1 ஐ - சாரியை. 2 இருப்பு - அஸ்தித்துவம்.

அனேகாந்தவாதிகளாகிய ஜைனரன்றே; நீ இவ்வாறு சொல்லில் ஏகாந்த வாதியாமா றென்னை யென்றவாறு. (ககூச)

657 உச்சேதந் தானு மொருவகையா லவ்வகையே
யச்சேத மின்மையு மவ்விரண்டு மாய்நிகழ்ந்து
பொய்ச்சேத மல்லாப் பொருண்முடிபொன் றுண்டாக
மெச்சாயே நீயெனயான் மெச்சுவனே யென்றான்.

(இ - ள்.) பொருள்களுக்கு நாசமாவதூஉ மெல்லாவகையானு மன்றி யொருவகையாலாம்; இதனாற் போந்த பொருள், பொருளெல்லா வகையாலு நசிக்கில் க்ஷணிக வாதி தானும் உதபததி க்ஷணத்தே ஸர்வதா நஷ்டனுமாகவே யிவனுக்குப் பொருள்களினது சர்வதாநாச மறிந்து சொல்லுதல் கூடாதென் பது.

இனிப் பொருள்களுக்கு நித்தியத்துவமு மவ்வாறும். பொருளெல்லா வகையானு மித்தியமாயி லதனை யறிந்துரைத்தல் நித்தியவாதிக்குங் கூடாதாம். ஆதலால், அனுவிருத்த வியாவிருத்த ஸ்வபாவங்களா லவ்விரண்டு ரூபமு முடைத்தாகிப் பாலனனவனே விருத்தனு மென்புழி, அனுபவ பிரசித்த மாகி யிருப்பதொரு பொருளுளதாக இன்னமும் புத்திபண்ணுகின்றிலையோ வென்று நீலகேசியார் சொல்லக் கேட்டு ஸௌகதனும் விநயபரனாகி, இனி யெல்லா மவ்வாறே புத்தி பண்ணுகின்றே னென்று சொன்ன னென்றவாறு.

பொய்ச் சேதம் - பொய்க்கூறு. (கசுரு)

658 இறைவன்ற னூலுணரி னெவ்வுருவி னாரு
முறையினா லெய்துவர்தா முன்னியவீ டென்றாண்
மறையினா லாயினு மற்றொருவா றேனு
நிறையினாற் சொல்லென்று நேரிழையுஞ் சென்றாள்.

(இ - ள்.) அருகத் பரமேச்வரனா லருளிச் செய்யப்பட்ட ஆக மார்த்தங் களை யறிந்து தெளிந்தாற் பாஷண்டிகளே யெனினும் கிரமத்தால் முக்த ராகு வர்; ஆதலில், நீயும் யான் சொல்லியவாறே தத்துவங்களையறிந்து குப்தமாக வாயினும், பிறவாற்றானாயினும் தத்துவத்தை மறவாதே கொண்டு செலுத் தென்று நீலகேசியார் சொல்லி, அங்கு நின்றும் போந்தா ரென்றவாறு. (கசுசு)

நீலகேசித் திரட்டில் புத்தவாதச் சருக்கம் முற்றும்.

ஆறாவது
ஆஜீவக வாதச் சருக்கம்

659 கண்ணார் சிறப்பிற் கபில புரங்கடந்து
விண்ணாறு செல்வாள் வியன்மலைபோற் றோற்றத்தாள்
உண்ணால் வினையு மொருவி யொளிர்மேனி
யெண்ணா துணர்ந்தானை யேத்தத் தொடங்கினாள்.

உண்ணால் வினை - ஞானாவரணீயம், தர்சனாவரணீயம், மோஹநீயம், அந்தராயம். (க)

660 [1]அங்கம் பயந்தா னறைந்த [2]சுதககடலுள
பங்கங்கள் சாராப் பரசமையர் சொல்லுளவோ
பங்கங்கள் சாராப் பரசமையர் சொல்லைபோற்
புங்கவன்றன் சேவடியைச் சேராத பூவுளவோ.

பங்கம் - ஸப்த பங்கம். (உ)

661 பூர்ப்பம் பயந்தான் புகன்ற சுதக்கடலுட்
சார்த்திப் பிறவாத் தவநெறிக டாமுளவோ
சார்த்திப் பிறவாத் தவநெறிக டம்மேபோற்
றீர்த்தன் றிருநாமங் கொள்ளாத தேவுளவா.

பூர்ப்பம் - பூர்வாகமம். (ங)

662 புலவ னுரைத்த புறக்கேள்வி சாரா
துலக நவின்றுரைக்கு மோத்தெங் குளதோ
வுலக நவின்றுரைக்கு மோத்தேயு மன்றிப்
பலவும் பகர்வாப் பயந்தனவே யன்றோ.

புறக்கேள்வி - பகிசுருதி. (ச)

663 அலரொடு சாந்த மணிந்தெம் மிறைவர்
மலரடியை யல்லதியா மற்றறிவ தில்லை
மற்றறிவ தில்லாத வெம்மை மலரடிகண்
முற்றவே செய்து முடிவிக்கு மன்றே. (ரு)

664 புனையுலகிற் காதிய புங்கவ னார்த
மிணையடியை யல்லதியா மின்புறுவ தில்லை

---

1 அங்கம் - அங்காகமம். 2 சுதம் - சுருதம்; ஆகமம்.

யின்புறுவ தில்லாத வெம்மை யிணையடிக
டுன்புறவி லக்கதியுட் டோன்றுவிக்கு மன்றே. (௬)

665 இரவிடைநன் மணிபோலு மெண்ணு துணர்ந்தான்
றிருவ்டியே யல்லதென் சிந்தனையி லில்லைச்
சிந்தனையொன் றில்லாத வெம்மைத் திருவடிக
ளந்தினையில் பேராற்ற லாக்குவிக்கு மன்றே. (எ)

வேறு

666 தொக்குட னுயவென் றொல்வினை தீர்கென
முக்குடை யானடி மூன்றினும் வந்தித்துக்
[1]குக்குட மாநகர் நின்று கொடிமினிற்
றக்கதிற் றுன்போய்ச் சமதண்டம் புக்காள்.

மூன்றினும் - மனோவாக் காயங்களால். சமதண்டம் - ஊர். (அ)

667 ஈண்டி யிருந்த விலிங்கியர் தங்கட்கு
மாண்ட துகிலல்குல் மாத ரிதுசொல்லுங்
காண்டற் கினிதே கடிமலர்ப் பூப்பள்ளி
யீண்டுறை வாரிவர் யாவர்கொ லென்றாள். (௯)

668 காரணம் வேண்டாக் கடவுட் குழாந்தன்னிற்
பேருணர் வெய்திப் பெரிதும பெரியவன்
பூரண னென்பான் பொருவறக் கற்றவ
னாரணங் கன்னுட் கறிய வுரைக்கும்.

காரணம் வேண்டாக் கடவுட் குழாம் - காரணத்தாற் காரியமா மென்று வேண்டாத கடவுட் குழாம். (௧0)

669 புயலிருங் கூந்தற் பொலங்கொடி யன்னு
யயலியர் தாமல்ல வாசீ வகர்கள்
வியலிடத் தியாரும் வியக்குந தகையர்
மயலறு காட்சியிம் மாதவ ரென்றான்.

அயலியர்தாமல்ல வாசீவகர்கள் - திகம்பரத்வ மொப்பினும் அநேகாந்த வாதிகளாகிய [2]நிர்க்கிரந்த ரல்லர் ஆஜீவகர். (௧௧)

670 ஆத்தனு நூலும் பொருளு நிகழ்ச்சியும்
பாத்தன சொல்லப் பயம்பெரி தாகவி

1 குக்குடமாநகர் - கோழிநகர்; இஃது உறையூரின் பெயர்.
2 நிர்க்கிரந்தர் - திகம்பர ஜைநர்

ஞேத்துரை யேயிங் குறையென் றுரைத்தனள்
சாத்திரம் யாவையுந் தன்னிக ரில்லாள்.

(இ - ள்.) ஆப்தாகம பதார்த்த பிர விருத்திகள் சொல்லக் கேட்டலும் பிரயோஜன முடைத்தாதலில், நுன் சாஸ்திரத்துச் சொன்னவாறே சொல் லென்று சொன்னா ளென்றவாறு. (கஉ)

671 என்றலு மற்கலி தானே யிறையினி
யொன்பது வாங்கதிர் நூல்யா முடையன
மன்பெறு நுண்பொரு ளைந்தியல் பாயவை
யென்ப நிகழ்ச்சியுங் [1]காழ்ப்பா டெனச்சொல.

(இ - ள்.) மற்கலி யென்பான் எமக்கு ஆப்தன்; ஒன்பது கதிர் எமக்கு நூல்; அதி ஸூக்ஷ்மமாகிய நில, நீர், தீ, கால், உயிரென்னுமைந்து மெமக் குப் பொருள்; உள்ளது கெடாது; இல்லது தோன்றாது; ஆழ்தல், மிதத்தல் எம்பொருள் நிகழ்ச்சி யென்று சொல்ல வென்றவாறு. (கங)

வேறு

672 அறிந்தா னிறைவ னவனா குதலாற்
செறிந்தான் பெரிதுஞ் செறியா துரைப்பி
னெறிந்தா னனைய வியல்பா குதலான்
மறிந்தான் றடுமாற் றகத்தே மயங்கி.

(இ - ள்.) இறைவன முழுது முணர்ந்தா னாகுசலால் மிகவுஞ் செறி வுடையனாகி [2]ஸ்தப்தனா யிருத்தலிற் பேசான்; பேசில் உலகம் பிராணியா னிறைந்த தாகலி னிவன் பேச்சா லறை யுண்டு அநேகம் பிராணி மறிக்குமாத லின வாளிட்டுச் சிலரை வெட்டினன் போலும் பாபமுடைய னாதலில் ஸம் ஸாரத்துப் பிறந்து ராகாதியான் மயங்கிக் கெட்டானே யென்றவாறு. (கச)

673 உரையா னிறைவ னுணலு மிலனாய்த்
திரையா னரையான் றெரிவில் லுருவம்
வரையா வகை [3]வானிடுவில் லனையன்
புரையா வறிவிற் புகழ் பூரணனே.

(இ - ள்.) வாக்கியப் பிர விருத்தியும், புக்தியும், நரை திரை முதலாயி னவு முடையனல்லனாகி ஆகாச தலத்து இந்திர தனுசுப்போலத் தோன்றும் தோற்றத்தை யுடையனாகிக் குற்றம் படாத வறிவை யுடையன் பூரண னெனனு மெம்முடைய ஆப்தன் என்றவாறு. (கரு)

---

1 காழ்ப்பாடு - வயிரம், வயிரமல்லாதது; - ஆழ்தல், மிதத்தல்.
2 ஸ்தப்தன் - அசைவற்றவன். 3 சீ. சி. 951.

674 அடங்கல் குறிக்கோண் முதலா யினவாய்க்
கிடந்த கதிருட் கிளந்த பொருணை
தொடங்கி யுரையாந் தொகையா குவதே
[1]யுடங்கே யணுவைந் துருவா யுளதே.

(இ - ள்.) அடக்கமுங் குறிகோளு முதலாகிய பொருள்களைப் [2]பிரதிபாதிக்கு நவகதிருட் சொல்லப்பட்ட பொருள்களெல்லாம் தொகைவகையன்றி விரிவகையாற் சொல்வோமப் பொருடாம், நிலவணு, நீரணு, தீயணு, காற்றணு, உயிரணு வெனனும் மூர்த்த திரவியங்களா மென்றவாறு. (௧௬)

675 நிலநீ ரெரிகாற் றுயிரின் னியல்பும்
பலநீ ரவற்றின் படுபா லவைதாம்
புலமா கொலியோன் றெழிய முதற்காஞ்
சலமா யதுதண் மையையே முதலாம்.

(இ - ள்.) நில முதலாகச் சொல்லப்பட்டனவற்றி னியல்பும், அவற்றின் பாலும் பலவாம். அவற்றுள் நிலப் பாலாவன - சப்த மொழிய ஸ்பரிச ரூபரச கந்தங்கள் ; நீர்ப்பால் - தண்மை முதலாக வுடையனவா மென்றவாறு. (௧௭)

676 எறித்தன் முதலா யினதீ யினவாஞ்
செறித்த [3]லிரையோ டுவைகாற் றினவா
மறித்தல் லறிதல் லவைதா முயிராங்
குறித்த பொருளின் குணமா லிவையே.

(இ - ள்.) சுடுதன் முதலாயின தீப்பாலாம் ; அறைதலுஞ் சப்நிததலு முதலாவுடையன காற்றின் பாலாம் ; அறிதலும், பிறரை அறிவித்தலு முதலாவுடையன உயிர்ப் பாலாம். இவை யெல்லா முன்பு குறித்துச் சொலலப்பட்ட ஐவகை யணுக்களி னியல்பாவன வென்றவாறு. (௧௮)

677 அணுமே யினவைந் தவைதா மனைத்துங்
குணமே யிலவாங் குழுவும் பிரியு
முணன்மே யினுமுள் புகுதல் லுரையேங்
கணமே யெனினும் மொருகா லமிலை.

(இ - ள்.) அணு [4]சங்தோஹமாகிய பிருதிவியாதி ஐந்துங் குணங்களையுடைய வல்ல ; கூடுவதூஉம், பிரிவதூஉஞ் செய்யும் ; ஒன்றி னொன் றடங்கினு முள் புகுவனவாகச் சொல்லேம் ; கணமென் றுரைப்பினுங் கால மென்பதோர் பொருளில்லை யென்றவாறு. (௧௯)

---

1 உடங்கு - ஒருங்கு. 2 பிரதி பாதிக்கும் - தெளிவிக்கும்.
3 இரை - ஒலி. 4 சந்தோஹம் - கூட்டம்.

678 இவையே பொருள்க ளிவற்றி னியல்பும்
சவையே யறியச் சிலசாற் றுவன்கேள்
சுவையே யுடையம் மெனநீ யிகழல்
லவையே பிறரா லழிதற் கரிய.

(இ - ள்.) சுவையே யுடைய மென நீ யிகழல் - ஸரஸமா யிருந்துமென் றிகழாதொழி. (உ0)

வேறு

679 அண்ணலு நூலும் பொருளு நிகழ்வு மிவையெனலு
[1]மெண்ணினு மேனை யெழுத்தினு மிக்காங் கிருந்தவர்முன்
கண்ணினு மன்றிக் கருத்தினும் வேறெனக் காட்டலுற்றுப்
பண்ணலங் கொண்டசொல் லாளவை பேர்த்தும் பகர்ந்தனளாய்.

(இ - ள்.) ஆப்தாகம பதார்த்த பிரவிருததிகளைக் கேட்டுப் பிரத்திய க்ஷாதி பிரமாணங்களோடு அயுக்தி காட்டலுற்று மீட்டு மவற்றை அநுவதித் தென்றவாறு. (உக)

680 முற்ற வறிந்துரை யாதவன் [2]மோனுந் திருந்தனனேற்
செற்றம பெரிது முடையனச் சீவன்க டம்மொடெல்லா
[3]மற்ற முடையவர் சொல்லின வாகம மன்மையினுற்
பெற்ற வகையென்னை பேதா யதனைப் பெயர்த்தனவே.

(இ - ள்.) சகல பதார்த்தங்களையு மறிந்து ஸதப்தனுகி, ஆப்தனுகிய அவன் பேசாதிருப்பி னவன பிராணிகண்மேற் செற்ற முடையனும்; என்னை? தானறிந்த பொருளை அறியாத பிறர் வினுவினுலும் உரையாததூஉம், வின வாது சென்றுரைப்பதூஉம், நிக்கிரஹாநுக்கிரக வியாபாரததாலா மாதலில். இனி அவனுரையா னுகில், வேறுசில ராகாதிமானகள் சொல்லுவது பிரமாண மென்றுயில், நூல் பெறுமா றென்னை ? சொல்லு பேதா யென்றவாறு. (உஉ)

681 ஒக்கலி யோகலி யென்றிரு தெய்வ முரைத்தனவேன்
மற்கலி யார்போ லறிந்தன வாயிற் செறிந்தனவாம்
தக்கில வேயறி யாதன சொல்லுத றத்துவத்தை
யிக்கலி யாள ருரைத்தவு மேதமெ னுய்பிறவோ.

(இ - ள்.) ஒக்கலி ஒகலி யென்னு மிரண்டு தைவதங்களும் ஆகமோப தேசஞ் செய்யுமெனில், அநத தைவதங்கள் மற்கலியார்போ லறிந்தன வாயின் ஸதப்தங்களா யுரையாவாம்; அவ்வா றறியாவாயில் அநத தேவதை

1 தி. கு. 392. 2 மோனுநது - மௌனமாகி.

3 அற்றம் - மறைவு; பற்று மயக்கம்.

கள் சொன்னது தத்துவ மாகாதாம்; ஆகில் இக் கலி காலத்தார் சொல்லினவும் பிரமாண மாகல் வேண்டு மென்றவாறு. (உ௲)

682 அறிந்தா னறிந்தன தான்சொல்லி னுர்வச் சினத்தனனு
யெறிந்தா னனையதோ ரேதத்தை யெய்துமவ் வேதத்தினுன்
மறிந்தா னகன்றடு மாற்றத் தகத்தெனின் மாண்புணர்ந்தாய்
செறிந்தாங் கிருக்கிற்பி னீயுஞ்சிற் றுத்தனை யாகிற்றியே.

(இ - ள்.) ஆப்தன், தானறிந்த பொருளைச் சொல்லின் ராகாதிமானுகி ஸம்ஸாரத்துப் பிரமிப்ப னென்பது நன்குணர்ந்தாய்; நீயுஞ் செறிந் துரையா திருந்தனையாயில் ஒரு சிற்றுத்தனுகுதி யென்றவாறு. (உ௪)

683 ஆத்த னறிந்தன யாவையுஞ் சொல்லல னுய்விடினிச்
சாத்தனும் யானு மவன்றன்னிற் சால விசையுடைய
நாத்தனை யாட்டியோர் நன்மைகண் டானு நினக்குரைத்து
மீத்தன முண்டு மிருமைக்கு மேதமி லம்பிறவோ.

(இ - ள்.) ஆப்த னுயினுன் அறிந்தானே யெனினு முறையானுயில், அறிந்த தொன்றைப் பிறர்க் குரைத்தும், இரந்து வந்தார்க் குயதாசக்தி தானம் பண்ணியும் உபய லோகஹிதமாகிய கிரஹஸ்தா தர்மாவலம்பிகளாகிய யாமே நல்லே மென்றவாறு. (உ௫)

684 [1]வானிடு வில்லின் வரவறி யாத வகையனென்பாய்
தானுடம் போடு பொறியின னுதலிற் சாதகனு
மீனடைந் தோடும் விடுசுட ரான்கதிர் வீழ்புயன்மேற்
றுனடைந் தாற்றனு வாமிது வாமதன் றத்துவமே.

(இ - ள்.) வானத்து இந்திர தனுஸ்ஸ்வரூபம்போல இன்னவாறு வந்தன னென் றறியாமற் றேன்றுவன் எம்முடைய ஆப்தனென்று சொல்லுவாய், அவன் சரீரேந்திரிய புத்தியாதிகளுடைய னுதலிற பிறப்புடையனும்; சரீராதிகளை யுடையான் பிறப்புடையனுகக் காணப்படுதலான். இனி, ஆதித்யகிரணம் மேகபடலத்துப் பட்டால் வில்லுப் பிறக்கும்; அதுபோல மற்கலி தேவனும் காரண ஜனயனுக விசைதியோ என்றவாறு. (உ௬)

685 முற்ற வறிந்தனன் யானென்று மோனங்கொண் டேயிருந்தா
னற்ற மகலவென் றுனீ யறிந்தமை யாதினினும்
பெற்ற வகையெனப் [2]பேசின்மை யாலெனிற் பிள்ளைகளும்
மற்றிம் மரமு மலையுமம் மாண்பின வாம்பிறவோ.

(இ - ள்.) சர்வத்தையும் அறிந்தேன் யானென்று மௌனங் கொண் டிருந்தால், இவன் சர்வத்தையும் அறிந்தமை நீ யாதினுற் பெற்று யென்று

1 வானிடு வில்லின வரவறியா - நாலடியார் கடவுள் வாழ்த்து.

2 பேசு - முதனிலைத் தொழிற்பெயர்.

கேட்ப, 'இவன் பேசாமையாற் பெற்றே னென்பாயாயிற் பேசாத பால, மூக, பர்வதாதிகளு மெல்லாம் முழுது முணர்ந்தனவாமோ வென்றவாறு. (உஎ)

686 முடக்கு மெனினு நிமிர்க்கு மெனினுந்தன் மூக்குயிர்த்து
நடக்கு மெனினு மிருக்கு மெனினுந்த னல்லுறப்பி
னடக்கு மியல்பல்ல னன்னவற் றூர்வத்த னுகுமன்றி
[1]யுடக்கு நிவையில்லை யேலுயிர் தானுண்மை யொட்டுவனே.

(இ - ள்.) முடக்குதன் முதலாயின விவன் செய்யி லடக்கமிலாதானும், ராகாதிமானுமாம். அவை செய்யானெனில், அவனைச் சேதனமென்று சொல்ல விசையே னென்றவாறு. (உஅ)

வேறு

687 நிலப்பாலு நீர்ப்பாலுந் தீப்பாலுங் காற்றின்
புலப்பாலு நெட்டுயிரின் போக்கில்லாப் பாலுஞ்
சொலற்பால வல்லாத சொல்லுதலால் யானு
மலப்பா தொழியேனிவ் வாசீ வகனை
யருகிருந்தார் தாமறிய வாசீ வகனை.

(இ - ள்.) அலப்பா தொழியேன் - அலையா தொழியேன. அருகிருந்தார் தாமறிய வாசீவகனை - எல்லாரு மறியத தொழில்செயது ஜீவிக்கின்றானை. தொழிலாவன- [2]கர்ப்பநியாஸ முதலாயின. (உகூ)

688 வண்ணாதி யெல்லாம் வகுப்பின் னிலப்பாலா
நண்ணாத மூன்றிற்கு நன்பால் பிறவாகிக
கண்ணாதி யாலவற்றைக் காணப்பா டில்லையா
யெண்ணாதே யிந்தியக்கோ ளெய்தாமை வேண்டும்
எனைத்தும் பெறப்பாடி மில்லாத வேண்டுப.

(இ - ள்.) வர்ண, கந்த, ரஸ, ஸ்பாஸங்களை நிலதநுக்கே பாலாக வோதி னமையால், அவை உயிரொழித தொழிநத பூதங்களுக்குப் பாலாகா வாதலில், அவை கண் முதலாய பொறிகளுக்குப் புலனுகா தொழியல் வேண்டும்; இவற் றுக்குப் பெறப்பாடில்லை யாகலும் வேண்டு மென்றவாறு. (௩O)

689 நீர்ப்பாலுந் தீப்பாலு நில்லா வளிப்பாலும்
பேர்ப்பாலே பற்றிப் பிறப்பிறவா நீபெருக்கி
யோர்ப்பியாதுஞ் செய்யா துரைத்தா யுரைத்தமையிற்
[3]கூர்ப்பியாது மின்றிநின் கோளழியு மன்றே
கொணர்ந்துநீ யைந்தென்ற கோளழியு மன்றே.

1 உடக்கு - உடங்கு; வலிததல விகாரம்; 'ஒருங்கு' எனபது இதன் பொருள். 2 கர்ப்பநியாஸம் - கர்ப்பாதாநம். 3 கூர்ப்பு - உண்மை.

(இ - ள்.) வர்ண, கந்த, ரஸ, ஸ்பரிசாதியை நிலத்துக்கே பாலாக வோதி னமையின், நீர் முதலாயினவற்றுள்ளும் வர்ணாதி யுண்மையில், அவையு நில மாகல்வேண்டி நிலமுமுயிரு மென இரண்டு பொருளாவதல்லது ஐந்தென்று நீ சொல்லிய பிரதிக்ஞை யழியு மென்றவாறு. (௩௧)

690 பொருடாமி வைந்தொழியப் போத்தந் துரைப்பா
யிருடாமி வைந்தனு ளெக்கூற்ற தாமோ
விருடாமி வைந்தினுளு மெக்கூற்று மில்லே
லருடாழ்ந்து நீயிருப்ப தியாதின்பா லாமோ
அணுமயமாங் கந்தங்க டாமனந்த மன்றோ.

(இ - ள்.) நினனாற் சொல்லப்பட்ட பொருளைந்து மன்றி யிருளென்பது மோர் பொருளுண்மையி னது யாதின்பாற் படும்? இவ்விருளொன்றின பாலும் படாதாயின் நீ என்சொன்ன யாகுதி? பிருதிவியாதி யெல்லாம் புதகலமாகிய அணுஸமுதாஹங்கள் அனந்த மன்றோ? நீ யிவ்வாறு மயங்கிய தென்னை யென்றவாறு. (௩௨)

691 பலவாக நீசொன்ன பாலெல்லாந் தம்முட்
கலவாவா யப்பொருளை யாதலையுங் கண்டா
லுலவாதோ வொற்றுமையும் வேற்றுமையு மென்றாற்
[1]சலவாதி யொன்றுஞ் சமழலையே கண்டாய்
[2]சமந்திடை யொன்றுஞ் சமழலையே கண்டாய்.

(இ - ள்.) ஒனறற்குப் பலபால் கூறினை யாகலின், அப்பால் பலவாயும், அப்பொருள் ஒனறாயு மிருததலில் ஒன்றும் பலவுமாய்க் குணமும் குணியும் பெறப்படும்; படவுங் குணமில்லை யெனறு சொல்லுவதற்கு லஜ்ஜியாய்கா ணென்பது. (௩௩)

692 பாறும் பலவாகிப் பாலாகு மப்பொருளை
வேறுது மில்லை யெனவே விளமபுவாய்
[3]நீறுக நின்ற நிலப்பால் பெறவேலா
[4]நாறு வகையெனக்கு நன்குரைக்கல் வேண்டும்
நவிந்தாற் பிறபொருட்கு நாட்டலே வேண்டும்.

(இ - ள்.) பலபலவாகச் சொல்லப்பட்டன வெனினும் பொருளையொழிய வேறு பெறப்படாமையிற் பாலென்ப தில்லை; பொருளே யுள்ளதெனில் நில மென்பது நிலப்பாலாகிய வர்ணாதி பிறவெல்லாம் தோன்றுமற் பொருளே பெறப்பட வேண்டும்; பாலை யொழிதது வேறுநிலம் பெறப்படா தெனினும்

1 சலவாதி - குற்றம் பொருந்திய வாதி. 2 சமம் - அடக்கம்.
3 நீறுக - கெட. 4 நாறு - தோன்றுத.

நிலத்தை யொழித்து வேறுபால் பெறப்படா வெனினு முளவாகல் வேண்டு மென்பது கருத்து. (௬௪)

693 இன்றேய தாயி னிவைபா லிவைபொருள்க
ளென்றே பலவா வெடுத்துரைப்ப தென்செய்யக்
குன்றோ மலையோ குவடோ வடுக்கலோ
வன்றேவ தன்றலைத் தியாப்பாதல் வேண்டும்
அவையவையே சொன்னலைத் தியாப்பாதல் வேண்டும்.

(இ - ள்.) பாலென்பது வேறின்றிப் பாலாவதும் பொருடானே யாகி லிவை பா லிவை பொருளென வுடையது முடைப் பொருளுமாகக் கூற வேண்டுவ தில்லை; மலை, குவடு, அடுக்க லென்பனவற்றைக் குன்றிற்குப் பாலாகச் சொல் லப்படாத வாறுபோல. இனி, நிலமும், பாலும் ஒன்றாயினு முடையது முடைப்பொருளுமாக ஸம்பவிக்கில் மலை முதலாயினவுங் குன்றும் உடையது முடைப்பொருளுமாகிச் சம்பவிக்கவேண்டு மென்றவாறு. (௬௫)

694 நோயில்லை வாழி கடவு ளெனவுரைதத
ளுநோ யின்மையினோர்ந் தாய வழியொருநாட்
டீயினும் வெய்யநோய் சேர்தலையுங் காண்டுநீ
சாயினுந் தத்துவத்தைச் சாராதா யன்றோ
தடுமாற்றக் காழ்ப்பாடுந் தானுளதே யன்றோ.

(இ - ள்.) ஒருகாலதது நோயில்லாதான் பிறிதொரு காலதது நோயுடை யவனுயில், அவிசலித நிரயதவம் கெடுமாதலின, உனக்குத ததநுவ ஞான மில்லையாம்; அன்றியும் முக்தனுமை ஸம்ஸாரம் கெடாது நிறகவேண்டுமென்ற வாறு. (௬௬)

695 கடுங்கதிரோன் மீதூறக் காணுக்கோ ளெல்லாம்
படும்பொழுது மெழுச்சியினுந் தம்பயனே செய்யு
நெடுங்காலம் பல்பிறவி நின்றன வெல்லா
மொடுங்காதே மேய்ந்துண் டுழிதரலே வேண்டு
முதவாத வார்தலையு மொட்டலே வேண்டும்.

(இ - ள்.) ஆதிதயனுடன் கூடுதலால், அப்பிரகாசததன வாகிய கிரஹங் களும், உதயாஸ்தமயங்களில் தத்தம் பலங்களைச் செய்வது காண்கின்றன மாத லில், அனுதி வரலாற்றதாகிய ஸம்ஸாரம் கெடாது மறைந்து நின்றதாயி னொரு காலம் மனுஷ்யனுன பொழுதே பூர்வமுளவாகிய ஜனன காரியங்க ளெல்லாம் காண்டல் வேண்டும்; வேண்டவே, முன்னொருகால் வராகமாகியும் ஜனித்தா னன்றோ? தத்ஜனன காரியமாகிய மலபக்ஷணுதியு மிசைதல் வேண்டு மென்ற வாறு. (௬௭)

696 எப்பாலுந் தான்கெடா வில்லனவுந் தோன்றுவென்
[1]றொப்பியாது மில்ல துரைத்தளியின் றானுண்ணும்
[2]துப்பாய தூச்சோற்றுத் தூய்தல்லா தாழ்ந்துளதென்
றிப்பாவி செய்யு மிழிதகவி தென்னோ
விழுதைதான் செய்யு மிழிதகவி தென்னோ.

(இ - ள்.) எல்லா வகையாலு முள்ளது கெடாது இல்லது தோன்றாதென்று இவ்வாறு சொல்லுவனாயிற் றானுண்ணும் சோற்றிலே மேலாகக்கடவதாகிய மலம் மறைந்து கிடந்ததென்று கோடல் வேண்டும். இப் பாவகர்மாவிவ்வாறு சொல்லுதற்குக் காரணமென் னென்றவாறு. (௫௮)

697 நின்றீக கொண்டீக வுண்டீக தின்றீக
வென்றிவைகள் கூறி யிடுவார்க் [3]கறம்வேண்டான்
கொன்றீகை தீதென்றுங் கொல்பாவ மில்லென்றுந்
[4]தன்றீகை யுண்ணுதான் றான்கண்ட தென்னோ
தவத்தினுமில் வாழ்க்கை தான்கண்ட தென்னோ.

(இ - ள்.) நின்றீக வென்பது முதலாயின கூறி, தானம் பண்ணுகவென்றும், தானம் பண்ணினாற்குப் புண்ணியமில்லை யென்றும், கொலையாகாதென்றும், கொலைப்பாவமில்லை யென்றும் இவன் கண்டதெவ்வாறோ? தான் றுறந்து தவஞ் செய்கின்றானாயில், தனனுடைய யில்வாழ்க்கை நின்றதாகக் கண்டதெவ்வாறோ வென்றவாறு.

இதன கருதது - இல்லது தோன்றாதாயில் தானம் பண்ணினானே யெனினும் புண்ணிய கர்ம பந்தனுதலும், ததபலாநுபவமும் ஸம்பவியாதாம். அனறியும் அவிசலிதநிதய மெனறலானு மிவை கூடாவாமென்பது. (௫௯)

698 இல்லாது தோன்றா கெடாவுள் ளனவென்பாய்
சொல்லாயே நெய்சுடராய்ச் சுட்டிடுமா றென்றேனுக்
கல்லாந் தயிர்த்தோடி யாழ்மிதப்புச் சொல்லுதியா
லெல்லாமொன் றொன்றிற் கிடங்கொடா வன்றே
யிழிவுயர்ச்சிக் காரணமு மில்லாதா யன்றே.

(இ - ள்.) இல்லாதது தோன்றாது உள்ளது கெடாதென்று சொல்லுதலால், நெய்யின்மேற் றோன்றுவதாகிய அக்கினி நெய்க்குள்ளே மறைந்து கிடந்ததாமாயில், நெய் [5]ஈர்கியிருக்கு மாறென்னோ? இழுதாயிருக்கின்ற காலத

---

1 ஒப்பியாது மில்லது - ஒப்புதல் சிறிது மில்லாதது; பொருந்தாதது.
2 துப்பாய - திருக்குறள், 12. 3 அறம் - புண்ணியம்.
4 தன்றீகையுண்ணுதான் - தன் தவத்தை அனுஷ்டிக்காதவன்.
5 ஈர்கி - குளிர்ச்சியாகி; அதாவது, உறைந்து.

இல்லாத நெருப்புப் பின்பு தோன்றிச் சுடுமோவென்னோ? அந்நெருப்புத தானே நெய் யாறவைத்த காலதது்க் கெட்டவாறென்னோ? இனி யாழ்ச்சியு மிதப்புங் கூறினையாயினு மொன றினுக்கொன் றிடங் கொடுத்தல் கூடுமோ? கூடில் கன்னிகை வயிற்றுட் புத்திர னுளனாகுமோ? ஒருகாலத் துளதாகிய வாழ்ச்சி ஒரு காலதது்க் கெடுதற்கும், ஒருகாலத துளதாகிய மிதப்பு ஒரு காலத் துக் கெடுதற்குங் காரணமுளதோ? நீ காரணத்தாற் காரியம் வேண்டாதா னொருவனன்றோ வென்றவாறு. (௬0)

699 [1]ஓட்டுங் குதிரையு மொன்றே யெனிற்குதிரை
யூட்டும் பொழுதொடுதான் புல்லுண்ணுமபோழ்தின்கா
ணட்டியவீதி யதிசயத்தை நீ யெமக்குக்
காட்டி யுரைப்பினின் காட்சியைக் கோடும்
கடவுட் குழாத்தார்தங் காழ்ப்பெலாங் கோடும்.

(இ - ள்.) ஓட்டு மோடுகின்ற குதிரையுங் கதஞ்சிப் பின்னமாவதன்றி யெல்லா வகையானு மொன்றே யெனிற் குதிரை யோடும்பொழுதன்றி அது பந்தியுள் நின்று புற்றினனுங் காலதததனது [2]வீதி முதலாகிய கதிகளி னுடைய அதிசயததைக் காட்டுதியாயின் நின் காட்சியை யாமுங் கைக்கொள் வோம்; மற்றும் ஆழ்ச்சி மிதப்புங் கைக்கொள்வோ மென்றவாறு. (௬௧)

700 வண்ண முதலா வுடையகுண மெல்லாம்
எண்ணுங்கா லப்பொருளே வீந்தி னிளங்காய்க்கட்
கண்ணினாற் கண்ட பசுமை கனிக்கண்ணுந்
திண்ணிதாக் காட்டிற் றெருண்டாயே யென்றும்
திரிந்தொழிந்த காட்டினாற் றேவனே யென்றும்.

(இ - ள்.) வர்ணாதியாகிய குணங்களெல்லாம் அப்பொருடானேயாயில், பொருள் நித்தியமாவதூஉமாயில், அவை ஒருபடியே எப்பொழுதுங் காண்டல் வேண்டும்; அஃதாயினீந்தி னிளங்காய்க்கண ணுண்டாகிய பசுமை நிறம், பழமாய கால் காணவேண்டு மவவாறு காட்டில் நீ தெளிவுடையை யென்று புத்தி பண்ணுதும்; மற்றும் திரிவுடையனவற்றை யெல்லா மொருபடி காட்டுதியாயி னுன்னைத தேவனென று புத்தி பண்ணுது மென்றவாறு. (௬௨)

701 வட்ட முதலா வுடைய பொருளெல்லா
மொட்டிநீ யப்பொருளே யொன்றும்வே றில்லென்பாய்
தட்ட மழித்தோடுஞ் செய்தா லதன்கண்ணும்
விட்ட வடிவு விரித்துநீ காட்டாய்
விகார மனைத்தும் விரித்துநீ காட்டாய்.

---

1 ஓட்டும் - ஓடுதலும்; தொழிற்பெயர். 2 வீதி - நேராயோடல்.

(இ - ள்.) வட்டமுதலாகிய ஸம்ஸ்தானங்களையுடைய வாகப் பொருள்களை யிசைந்து, அப்பொருளையன்றி ஸம்ஸ்தானம் வேறில்லையென்று சொல்லு வாய், தட்டமழித்து ஓடஞ் செய்தவழித தட்டமாகி விருததாகாரததானின்ற வஸ்து வொழிவறக் கெடாதே யோடமானவாறுபோல விருததமாகிய ஸம்ஸ் தானமுங் காண்டல் வேண்டு மதனைக் காட்டாய்; மற்றும் விகாரப்பட்ட பொருள் களின பூர்வாகார மெல்லாங் காட்டா யென்றவாறு. (சுநு)

702 மிதப்பனவு மாழ்வனவும் வேண்டுவன்யா னென்னிற்
[1]பதப்பொருடா னுன்கின் பன்மை முடித்தாயா
மி தப்பனவே யாழ்வன தாம் வேறியாது மில்லை
லுதப்பேனு நின்சொ லுதவலவே கண்டா
லுடனேநின் பக்க முடைத்திட்டாய் கண்டாய்.

(இ - ள்.) பொருள் நித்தமாகையால், கெட்டதூஉம் தோன்றியதூஉ மில்லை ; தட்டமானது [2]ஆழ்ந்து நின்றது, ஓடமானது [3]மிதந்து நின்றது என் பாயெனில், நன்று சொல்லினை ! ஆழ்ந்து நின்ற தட்டமும், மிதந்து நின்ற ஓடமும் தம்மில் வேறோ வொனறோ ? [4]ஏகாந்தம் வேறெனில், பதார்த்தம் பூர் வோததர க்ஷணங்களில் நான்கு வகையானும் அநயங்களாதலில் [5]வெகு தாவாம்.

நான்கு வகையாவன - [6]பொருளாதி நான்மை. தட்டமாய்நின்ற பொருளு மோடமாய் நின்ற பொருளும் அன்யமாதலும், தட்டமாய் நின்றவிடம் க்ஷேத் திர வின்னியாஸமும், ஓடமாய் நின்ற க்ஷேத்திர வின்னியாசமும், அன்னிய மாதலும், இருவகைக் காலமும் அன்னியமாதலும், பயனும் வடிவு முதலாகிய விருவகைத தன்மையும் அன்னியமாதலுமாம். இவ்வாறாக க்ஷணிகவிததாந்தம் நிலைநின்று நின்வித்தாந்தம் நிலைநில்லாதாம்.

இனி மிதப்பதூஉம், ஆழ்வதூஉம் ஏகாநதம் ஒன்றேயெனிற் பொருளாதி நான்கு வகையானும் ஒன்றேயாம். ஆகவது பிரத்தியக்ஷ விரோதமாம். என்னை? தட்டமாய் நின்ற ஸ்வர்ணுதிலோஹமே யோடமாகிய நின்ற தெனபதல்லது ஒழிநத க்ஷேத்திர வின்னியாஸாதி பேதிக்கவே காண்டலால். அன்றியுமுனபு தட்டமாய் மிதநது நின்ற திப்பொழுது ஆழ்ந்து நினறதாயில் இப்பொழுது மிதந்து நினற வோடம் யாங்கு நினறும் வநததாமெனறார்க்குத தட்டமாய் நின்ற ஸ்வர்ணுதி லோஹமே யோடமாய் நின்றது, அதற்கொரு வேறுபா டில்லை ; அதன் கண்ணே தட்டமாயவழி யுளதாகிய க்ஷேததிர வின்னியா ஸாதி ஆழ்ந்து ஓடமாயவழி உளதாகிய க்ஷேத்திர வின்னியாஸாதி மிதந்து நின்ற தென்பாயெனில், வஸ்துவின்கண் ணுளவாகிய அனுவிருத்த வியாவிருத்த

---

1 பதப்பொருள் - பதார்த்தம். 2 ஆழ்ந்து - அடங்கி; புலப்படாது.
3 மிதந்து - வெளிப்பட்டு. 4 ஏகாந்தம் - ஒரேபக்ஷமாய்.
5 வெகுதாவாம் - பலவாம்.
6 பொருளாதி நான்மை - பொருள், இடம், காலம், பாவம் என்பன.

ஸ்வபாவங்களாகிய திரவ்ய பரியாய ரூபங்களால் வஸ்து நித்தியா நித்தியாத்மக மென்னும் ஜைன சித்தாந்தமே நிலைநின்று நினது [1]நித்யைகாந்தபக்ஷ நிலை நில்லாதாம். ஆதலா[2]லுதம்பிச் சொல்லினு யெனினு நின்சொற்கள், நின் சிததாந்தத்திற்கு உதவாவாதலின், நின்சிததாந்தத்தைக் கெடுத்தா யென்ற வாறு. (௬௪)

703 தொழிற்சொற் குணச்சொல் வடிவுச் சொன்மூன் றும்
பிழைப்பில் பதமாப் பிரிவிடத்துக் காண்டு
மிழுக்கில் பொருளோ டியைத்தக்காற் சந்தி
யெழுத்தியலிற் கூட்டமு மெப்பொழுதுங் காண்டு
மிலக்கண நின்சொ லியையலவே கண்டாய்.

(இ - ள்.) தொழிற் சொன் முதலான சொற்கள் பிரித்த வழியுங் காணப் பட்டு எழுத்ததிகாரத்துச் சொல்லுகின்ற லக்ஷணப்படி கூட்டக்கூடுவது மெப் பொழுதுங் காண்டலின நீயவற்றை யில்லையென்றலி னிலக்கணத்தோடு நின் வாக்கியங்கள் பொருந்தா வெனறவாறு.

‘உண்டான்’ என்பது - தொழிற் சொல்; ‘கரியான்’ என்பது - குணச் சொல்; ‘கூனன’ என்பது - வடிவுச் சொல; அவை உணவு, கருமை, கூன் எனப் பிரிந்த வழிப் பெறப்பட்டுக் கூட்டின வழி உண்டான், கரியான், கூனன எனப்பட்டன. (௬௫)

வேறு

704 அதுவா வதுவு மதுவாம் வகையு
மதுவாந் துணையு மதுவாம் பொழுதுஞ்
சதுவா நியதந் தனவா வுரைததல்
[3]செதுவா குதலுஞ் சிலசொல் லுவன்யான்.

(இ - ள்.) ஆவதாம், ஆமாங்காம், ஆந்துணையாம், ஆங்காலததாம் என்னும் சதுர் [4]நியதங்களும் அயுக்தமரமாறு சொல்லுவ னென்றவாறு. (௬௬)

705 அரிவை யவளாங் குழவி யவளை
யுரிய வகையா லுவங் [5]தாங் கெடுத்தா
லரிய முழமூன் றளவாம் பொழுதும்
வரிசை யுரைத்த வருடம் மதன்பின்.

(இ - ள்.) அரிவைப் பருவத்தை யுடைய பெண்குழவி, இது ஆவதா மென்னு நியதம்; பிறிதொன்று அரிவைப் பருவமுடையதாதலால் அஃதவ் வாருவது. அதனை வளர்த்தற்குரியவாறு வளர்ததால், இது ஆமாங்காமென்னு நியதம்; மும்முழமாகிய உதசேத முதலாயின பெறுதலில், இது ஆந்துணையா

1 நிதயைகாந்தபக்ஷம் - எனறும் ஒரே முடிபுடைய பக்கம்.
2 உதம்பி - கடிந்து. 3 செது - அயுக்தம். 4 நியதங்கள் - முறைகள்.
5 ஆங்கு - ஆமாங்காம்.

மென்னு நியதம்; பன்னீராண்டிலரிவைபா மென்பது ஆங்காலத்தா மென்னு நியதம். இவையந் நான்கு நியதத்திற்கு முதாரண மென்றவாறு. (௪௭)

706 குழவித் திறமுந் துறவா ளவளும்
முழுவித் ததுவும் முளையா துளதா
மிழவெத் துணையு மியல்பேன் முடியா
தழிவித் திடுவே [1]னயநீ விரையல்.

(இ - ள்.) உள்ளது கெடாதென்பது நின் மேற்கோளாதலில் அப்பெண் குழவி, குழவித் தன்மையை நீங்காளாம்; வித்து அங்குரமாகியும், விருக்ஷமாகியும் பரிணமியாதாம்; ஆதலால், ஆவதா மென்னு நியதத்தினை யழித்தேன்; [2]அக்ஞா! நீ விரையாது கேளென்றவாறு.

ஆவதாமெனனு நியதம் கூடுவது அவஸ்தை கெடவும், அவஸ்தை யுடையது கெடாதும் வஸ்து நித்யாநித்யாதமகமாயி னன்றே. உள்ளது கெடாதென்று அவிசலித நித்யதவம் வேண்டுகின்ற உனக்கு அந் நியதங் கூடாதென்பது. (௪௮)

707 முலையும் [3]மகவும் முறுவல் லவையும்
தலையுண் மயிரும் முகிரும் முடனே
நிலையில் லமையு மிலதா மெனினே
யலையுந் நினகோ ளுடனே யெனலும்.

(இ - ள்.) இல்லது தோன்றா தென்றற்கண் முலை முதலாகச் சொல்லப் பட்டன கை முதலாயினபோல முன்பே யுளவாயி னல்லது பின்பு தோற்றப் பெறாவாதலில் ஆவதாமென்னு நியதங் கெடுவதா மென்றவாறு. அவை தோற்றியுளவாயி னனறே யரிவைப் பருவ மெய்தலாவ தென்பது. (௪௯)

708 உளவே யெனின்முன் னுரைத்தந் நியதங்
களவே யெனலாங் கடையா மெனநீ
கிளவா தொழியாய் கிளநத குழவிக்
களவே முழமா வவைதாம் பலவால்.

(இ - ள்.) முலை முதலாகச் சொல்லப்பட்டன குழவிப் பருவத்து முளவாயி னாவதா மென்பது முதலாகிய நியதங் கெடும்; குழவிப் பருவத்தே யவை யெல்லாமுளவாயின் மேலாதலென்ப தின்மையி னென்பது. அவ்வாறாகவும் நியதி கூறுவது களவாம்; அன்றியும் குழவிப் பருவத்து அவை யெல்லா முளவாயிற் பிரத்தியக்ஷ விரோதமாம்; என்னை? ஒரு முழக் குழவியின் மும்முழ உயர்ச்சி முதலாயின உண்மை கூறுதலி னென்றவாறு. (௫௰)

---

1 அய - அஞனே; அறிவில்லாதவனே; யகரம் போலி.
2 அக்ஞா - அறிவில்லாதவனே. 3 அகவும் - பேச்சும்.

709 உடையள் ளிவடன் னுதரத் தொருபெண்
ணடையு மவளுக் கவளவ் வகையாற்
கடையில் குழவி யவைதன் னியல்பா
நடையு மதுவே னகையாம் பிறவோ.

(இ - ள்.) இல்லது தோன்றாது உள்ளதே தோன்று மென்றற்கண் குழ விப் பெண் வயிற்றுள்ளு மேல் வருவதாகிய குழவிப்பெண் ணிப்பொழுதுள் ளதா யவள் வயிற்றுள்ளும் அவ்வாறு மிவ்வாறே அனந்தம் குழவிப் பெண்கள், பிரஸ்துதமாகிய குழவிப்பெண் வயிற்றுளாத லியல்பாய் நடைபெற வேண்டுத லிற் கேட்டார்க்கு நகையா மென்றவாறு.

என்னை நகையாமாறு? விறகுள் நெருப்பு முன்னே யுளதாதலி னன்றே கடைந்தபொழுது தோன்றியது; அதுபோல மேற் றோன்றுவன வெல்லா மொரு பொருட்கண் முன்பே யுளவாதல் வேண்டு மன்றே; இல்லையெனில், அவை யாங்கு நின்றும் அவ்வழி வந்தன வென்பா யெனில், காரணம் பெற் றால் நெருப்புத் தோன்றுதற்கு விறகில் சத்தியுள தென்பதல்லது விறகுள் நெருப்பு இருந்த தென்னப்படாது; இருக்கில் விறகு தானே வேவ வேண்டு மன்றே; அதுபோல மேற்றோன்றுவன தோன்றுதற்குச் சக்தி யொரு பொருட் கண் உளதென்பதல்லது மேற்றோன்றக் கடவ பொருளெல்லாம் **ஒரு** பொரு ளின்கண் எப்பொழுது முளவென்பது நகையேயா மென்பது. ஆதலால், உள் ளது கெடாது எனினும், இல்லாதது தோன்றாதாயினும் ஆவதா மென்னு நியதி கெடுமென்றவாறு. (௫௧)

710 இனியாம் வகையு மிசைத்தி யெனினந்
நனிகா ரணமாய் நடுக்கு நின்கோட்
டனிகா ரியமும் முளதேற் றவறு
முனிலா மொருவன் பொழுதும் முடிவாம்.

(இ - ள்.) ஆமாங்கா மென்றற்கட் காரணத்தாற் காரியமாய்க் காரண பாவஞ் சொல்லுதல் மலைக்கும். ஆந்துணையா மென்றற்க ணில்லது தோன் றாது, உள்ளது கெடாது என்பனவற்றோடும் மலைக்கும். ஆங்காலத்தா மென் றற்கட் காலமில்லை யென்பது மலைக்கும். ஆதலாற் காரண ஸத்பாவமு முன் பில்லாத காரியோத்பத்தியுங் கால ஸத்பாவமு முடிவுபெறு மென்றவாறு. (௫௨)

711 நியதந் நிகழ்ச்சிந் [1]நியதா வுரைப்ப
தயதி யெனினீ யமையுஞ் [2]சலமேல்
வியதி யெனினும் வெகுளல் விழுதை
பயதி யெனினு நினக்கோர் பயனே.

1 நியதா - நித்தியவாதி. 2 சலம் - பிடிவாதம்.

(இ - ள்.) நியதி வாதியாகிய நீ, ஆவதாமென்பது முதலாகிய சது கிய தஞ் சொல்லுதலமையாது; வஸ்து நித்யாநித்யாத்மக மென்னும் ஜைனர்க்கே கூடுவது; நீ விளையாடிச் சொல்லுதியாயி னமையும்; அன்றி யிதுவே பரமார்த்த மென்று சலங் கொண்டு சொல்லுதியாயில் நினக்குக் கேடாமாயினும் வெருளா தொழி; வெருளில் நின்னை யிவனுக் கிவ்வாறு அயுக்தஞ் சொல்லுதல் பிரகிருதி ஸ்வபாவமென்று பிறர் சொல்லுவதே நினக்குப் பிரயோஜனம் ஏழா யென்ற வாறு.

[1]'அஸதி' என்பது 'அயதி' என நின்றது. [2]'விஹதி' என்பது 'வியதி' என நின்றது. [3]'பிரகிருதி' என்பது, 'பயதி' என நின்றது. (௬௩)

வேறு

712 பாலைப் பழத்தி னிறத்தன வாய்ப்பல மாட்டொடுகண்
ணூலைத் துணையு மகன்றைந்து நூறும் புகையுயர்ந்து
ஞாலத் தியன்றன நல்லுயி ரென்பது நாட்டுகின்றாய்
மாலித் துணையுள வோநீ பெரிதும் மயங்கினையோ.

(இ - ள்.) பாலைப்பழம்போன்ற நிறத்தை யுடையனவா யிடம் வலம் முத லாகிய பல பக்கங்களாலும், பல விடங்களாலும் எத்துணையு மகன்று, ஐந்நூறு யோஜனை யுயர்ந்து லோகத்துளவாயின ஜீவன்களென்று சொல்லுவாய், நீ இவவாறு சொல்லுதற்கு மாலேறினையோ? மயக்குமருந் துண்டாயோ? வென்ற வாறு.

என்னை மயக்கமெனில், அது மேலே கூறுவர். 'புகை' என்பது-யோஜனை; 'எத்துணையு மகன' றென்பது - 'இருநூற்றைம்பது யோஜனை யகன' றென்ற வாறு. (௬௪)

713 ஒன்றினு ளொன்று புகலில வென்ற வுயிர்களெல்லா
நின்றன தந்த மகலமு நீளமும் பெற்றனவாய்
நன்றுநீ சொல்லுதி நாமொக் கிருந்துழி நல்லுயிர்க
டொன்றின வென்பது சொல்லா தினியென்ன சொல்லுதியோ.

(இ - ள்.) ஒரு பொருளி லொருபொருள் புகாதென்று சொல்லுதலால் ஒருயிருள் ஒருயிர் புக்கடங்காதென்று சொல்லப்பட்டனவாகிய உயிர்கள் தத் தம் அகல நீளங்கள் பெற்று நின்றனவென்று சொல்லுதி யன்றே; அஃதா யின் நாம் பலர்சேர விருந்தவழி யொருயிரு ளொருயிர டங்கிற் றாயின் மூர்த்தமாகிய வினை பல சேர்தாற் பிரத்யக்ஷ விஷயமாக வேண்டாவோ? இதற்கென் சொல்லுதி? யென்றவாறு. (௬௫)

714 தானுள தாய வழியவன் றன்பா லியல்பெனலா
மூனுள தாய வுயிர்ப்பிர தேச முணர்வதுபோல்

1 அஸதி - விளையாட்டு. 2 விஹதி - கேடு. 3 பிரகிருதி-மூலதத்துவம்.

வானுளம் போயுழி மன்னு மறிவிலை யேலதனை
நானுள தென்றுரை யேனதற் கியாரினி நாட்டுகிற்பார்.

(இ - ள்) யாதொரு பொருளாயினும் அது தானுளவழியன்றே அதற்குப் பாலாகிய வியல்பு முண்டாவது. ஆனால், சரீரகதமாகிய விடமொழிய வொழிந்த விடத்துயிர்ப்பாலாகிய அறிதலும், அறிவித்தலும் பெறப்படாவெனில், அவ்வழி ஜீவனில்லை யென்று சொல்லுவன்; அதனை யுண்டென்று நாட்டுவார் யாவரென்றவாறு.

சரீர பிரதேசதத்துக் காணப்பட்ட ஆத்மாவைக் காணப்படா தொழிந்த விடத்திலு முளதென்று ஒரு பிரதேசதத்துக் காணப்பட்ட அக்கினி முதலாயினவற்றை யெல்லாவழியு முள வென்று சொல்லுதலுமாம். அவ்வாறுகில் [1] பிராதேசிகமாயிருப்பதோர் பொருளு மில்லையாகிப் பிரததியக்ஷ விரோதமுமாய், இதுசேதனம், இது அசேதனம், இது ஜலம், இது அக்கினி யென்பது முதலாயின பெறப்படாவாகி எல்லாப்பொருளும் [2]ஸங்கீர்ணங்களும், [3]வியதிகீர்ணங்களுமாகிக் கெடு மென்பது. (௫௬)

715 ஒன்றென நின்ற வுயிர்தா னுருவித னதலின்றுற்
பொன்றுந் துணையும்பல் போமெய்தும் பூசணிக் காயினைப்போ
லின்றெனி னுகம மாறதுவா மினி யவ்விரண்டு
மின்றெனிற் சால வெளிதாம் பிறவத னின்மையுமே.

(இ - ள்.) ஒன்றென்று சொல்லப்பட்ட ஜீவன் மூர்தத மென்று சொல்லுதலால், ஒன்றென்று சொல்லப்பட்ட பூசணிக்காய் சேதிக்குந்தோறும் பலவானவாறு போல, உயிருமொரு சஸ்திரவிசேஷத்தால் சேதிக்க வொன்றென்று சொல்லப்பட்ட வுயிர் பலவேறு வகைப்படும்; மூர்த்த மன்றெனில் ஆகமவிரோதமாம்; மூர்ததமுமன்று, அமூர்ததமுமன் றயிரெனில் மூர்ததமும் அமூர்த்தமு மில்லாத பொருளில்லை; கரவிஷாணம் போல வென்றதற் கின்மை சொல்லுத லெளிதா மென்றவாறு. (௫௭)

716 எண்டனை யாக்கி யிடவகை யுட்பொரு ளீறுசொல்லி
மண்டல மாக்கி மறுத்துங் கொணரு மனத்தினையேற்
கண்டிலை நீமெய்ம்மை காழ்ப்பட்டு நின்ற கனவுயிர்க்கெண்
ணுண்டெனி னில்லை யகன்றடு மாற்ற முலப்பின்மைபோல்.

(இ - ள்.) லோகத்துப் பிரதேசந்தோறும் அநந்தானந்தம் ஜீவனுகி லோகமெங்கு மிடைந்து கிடக்கின்ற ஜீவன்களை யெல்லாம் ஒரு தொகையுட்படுத்தித் தொகையிட்ட ஜீவன்கள் ஒரோ வொன்றுக முக்தமாக ஜீவன் மாளுவதாக்கி, அது மாளாமற்கு முக்த மான ஜீவனை மீட்டும் பிறப்பித்து மண்டலமோக்ஷ மாக்கு

1 பிராதேசிகம் - இடமுடையது. 2 ஸங்கீர்ணங்கள் - கலந்து நிலையழிதல். 3 வியதிகீர்ணங்கள் - முறண்பட்டு நிலை யழிதல்.

கின்றாய் ; [1]"அநந்தோ ஸாப்யோ நவஸாநஸ்" என்பதனால் அனந்தமென்றதன் பொருள் மாளா தென்ற வாறன்றே? ஜீவனுக்கு ஸம் ஸாரந் [2]தொகைப் படாமையின் மாளாதவாறு போல, ஜீவராசியும் தொகைப் படாமை பல பல ஜீவன்களும் மோக்ஷிப்பினும் ஜீவன் மாளாதென்பது. என்னை? மஹா பரிமாணததன வாகிய சமுத்திர பூமிகளது ஆழமு [3]மடுப்பமும் வதஸரந தோறும்பகுவித நதிகளால் பூமியுள் மண்கரைத்து ஸமுததிரத்துப் புக விடப் பட்டும் மாளாத வாறு போல வென்பது. [4]ஸஸ்யாதிகளால் பூமிக்கு விருத்தி சொல்லினும் அது பூமியுள் நின்றும் எழுந்து பூமியுள் வீழ்தலில் பூமிக்கு விருத்தியில்லை யாதலில் தொகைப்படாதது மாளா தென்பது.

என்னைத் தொகைப் படாத வாறு பகவானது கேவலக்ஞானத்தால் அளக் கப்பட்டதன்றே யெனில், நாழியாலளக்கப்பட்ட பொருள் நாழியான வாறு போல, அநந்தமாகிய கேவலக்ஞானத்தா லளக்கப்படுதலிற் பொருள் அனந்த மென்றலில் தொகையுடைத் தன்றென்பது. இன்னதுணை யெனறு தொகைப் பட வறியானாகி லிவன் பொருட்டொகை அறிநதிலனன்றோ வெனில், தொகைப்படு பொருளைத தொகைப்படுததி யறியானாயினன்றே இவனறிவிற் குக் குற்றமாவது ? தொகையுடைததல்லாப் பொருளை யஃவாறறிதல் குற்றமன் றெனபது.

அன்றியும் ஆதித்ய கிரணததாற் பொருள்கள் பிரகாசிக்கப்படுகின்றவழித தொகையுடையன தொகையுளவாகவுந் தொகையில்லாத [5]தொதது்க்கண முதலாயின தொகையில வாகவும் பிரகாசிக்கப்படுகின்ற வாறுங் காண்கின்றதில்லை யோ வென்பது. (௫அ)

வேறு

717 மேற்சேர தீயோ டுயிர்காற்று விலங்கு சேராம்
பாற்சேர நீரு நிலந்தானும் பணிந்த சேரா
மேற்சேர மேற்போம் விலங்கோடு விலங்குசேர்கீ
ழாற்சே ரவிழும் மவை யென்னினு மாவ தென்னோ.

(இ - ள்-) அக்கினியுஞ் சீவனு மேற்சேர ; காற்று விலங்குசேர் ; நீருநிலமுங் கீழ்ச்சேர ; இவற்றுள் மேற்சேர மேனோக்கியெழும் ; விலங்குசேர் குறு [6]விலங்கு நெடுவிலங்கு மோடும் ; கீழ்ச்சேர கீழ்நோக்கி விழும் என்றிவ்வாறு சொல்லினு நினக்கு ஒருபயனில்லை யென்றவாறு. (௫௯)

718 தீயு முயிருந் தமக்காய திசையி னாலே
போயு மொழியா திவணிற்றல் பொருத்த மன்றால்

---

1 அநந்தோஸ மாப்யோ நவஸாநஸ்ச. 2 தொகை - கணக்கு.

3 மடுப்பம் - "என்னேற்றனை" என்னும் மருதக்கலி யுளுரையிடத்து, 'மடுப்பை' என வந்திருததல் காண்க. 108.

4 ஸஸ்யாதி - பயிர்வகை. 5 தொத்துக்கள் - கொத்துக்கள்.

6 விலங்கு - விலகிச்செல்லல்.

வீயும் வகையும் வினையாக்குந் திறமு மெல்லா
நீயு மவற்றை நினையாயுள வாக வன்றே.

(இ - ள்.) அக்கினியுஞ் சீவனும் மேற்சேறெனில், எப்பொழுதும் மேனேக்கிப் போவதல்லது இவ்விடத்து நிற்கப்பெறு ; உயிர் மேனேக்கி யேறுமாகில், யா மிந் நெடுநாள் சந்திர மண்டலத்துச் செல்லாதவா றென்னே? அது பிருதிவி விசேஷமாதலிற் கீழே விழுகின்ற தன்றே? ஜீவன் மேனுக்கிப் போமெனில், இதனுக்குக் கர்ம பந்தவசமாகிய ஜனன மாணுதி ஜீவனுக்குளதாகச் சொல்லாயோ? சொல்லில், விலங்கு சீராயும் போய்ப் பிறக்கவேண்டு மன்றே வென்பது. (௬0)

719 தென்றைய [1]துளையத் திசைதானுறப் போய காற்றேற்
பின்றை யொருநாட் பெயராததோர் பெற்றி யஃதான்
முன்றை தழுவி முனிவாக்கும் வடந்தை யத்தா
வின்றைப் பகலே யிதன்மெய்ம்மை யிசைக்கிற் றியோ.

(இ - ள்.) தென்றல் வடக்குப் போனல் மீளாதொழிதல் வேண்டும் ; மீளில் அதிதயதவ பிரசங்கமாம் ; தைமாசததிற்கு முன்னுக வுண்டாகிய வாடை தெற்குப் போகின்றபொழுது முன் வடக்குப்போன காற்று மீண்டதோ வது பிறிதொரு காற்றே? அருதத்தி பூதப் பிறந்த காற்று மேனேக்கி யெழுவதூஉம், சுவாஸாதி வாயுக்கள் கீழ் நோக்கி விழுவதூஉங் காண்கின்ற இதன் மெய்ம்மை யினறே யறிநது சொல்லென்றவாறு. (௬௧)

720 முன்சென்று வீழுந் நிலநீ [2]ரை முகிலு ணின்று
பின்சென்று பெய்யுந துளிதானும் பெருந் தவத்தா
யென்சென்ற தெய்துந் திறந்தன்னை யெனக் குணர
நின்சென்ற வாற்று லுரைத்தானெறி யாற்ற நன்றே.

(இ - ள்.) நிலமும், நிலத்து நீரும் கீழ்நோக்கி வீழ்கின்றன வாயின் மேனின்று விழுகின்ற மழைத்துளி சென்றெய்துமாறு சொன்னுயாயின் மிகவு நன்றென்றவாறு. (௬௨)

721 பாலெங்கு மோதப் படுகின்ற பதப் பொருட்குக்
காலங்கள் சொல்லா யதுதானுன் கணக்கு மெனருற்
சீலங்கள் காத்துக் குணனின்மையைச் செப்பு கின்றாய்
மாலிங் குடையை யதுதீர்க்கு மருந்து முண்டோ.

(இ - ள்.) பாலுஞ் சீரு மோதப்படுகின்ற பஞ்சாணுக்களுக்கு ஒரு கால முளதாகச் சொல்லாய்; ஆம்பொழுதா மென்று நியதி சொல்லுதி; பொருள் அவிசலித நித்யமென்று சொல்லுதி; புடை பெயர்வதாகவுஞ் சொல்லுதி ;

1 உளை - ஒலி. 2 ஐ - சாரியை ; அல்லது அழகு.

விரத சீலானுஷ்டானங்கள் வேண்டுதி; அதனுளொரு குணமுண்டாகச் சொல்லாய்; இவ்வாறு பித்தேறிச் சொல்லுகின்ற நின் பித்தந் தீர்த்தற்கு மருந்தில்லை யென்றவாறு. (௩௩)

722 நோயுற்ற நுன்போற் குணமொன்றில னுய யானும்
பேய்மற் றிவடா னெனக்கண்டோர் பெரிய வன்று
னீமற்றி துண்ணென் றறநல்க விளங்கப் பெற்றேன்
[1]வாமத்து ணீயும் மதுபோலு மருந்தில் லையே.

(இ - ள்.) நின்னைப் போலக் குணமிலனுகிக் கண்டார்க்குப் பேயாய்த் திரிய வொரு பெருந்தவனீ யிம்மருந்துண்ணென று தர்மாமிர்தந் தரப் பெற்றேன்; அந்தத் தர்மாமிர்த மருந்திற்குப் பிரதான ஔஷதமாகிய பரமேஸ்வர பக்திபோலும் மருந்தில்லை யெனறவாறு. (௩௪)

723 [2]நோயைத் துணிந்தே யுறுநோய்முத னுடி யந்நோய்க்
காய மருந்தே யறிநதூட்டுமஃ துண்டு காட்டிற்
[3]பாய மறுக்கும் படியாமது பல்லு யிர்க்குங்
கூயத்தி னென்னை குரவருப தேச மென்றுள்.

(இ - ள்.) நோயையும், நோய்க் காரணத்தினையும், நோய் மருந்தினையுமறிந்து மருந்துண்டால், நோய் தீருமாறுபோல ஸம்ஸாரத்தையும், ஸம்ஸார காரணத்தையும் தத்விருத்தமாகிய ஸம்ஸாரம் தீர்க்கும் மருந்தாகிய தர்மாமிர்த்தத்தையுமறிந்து உபயோகிக்கில் ஸம்ஸார ரோகம் தீரும்; இது பரமகுரு உபதேசம் எனறவாறு. (௩௫)

724 சாதி முதலாப் பிணிதாமிவை யப்பி ணியிற்
காதி [4]யறியில் லவைதீவினை யூண தனுற்
றீதின் றிதனில் லழுநதல்திரி தோடத்தி னுல்
வேதனையது தீர்ப்பது மெய்யுணர் வாமே.

(இ - ள்.) ஸம்ஸார ரோகமாவது - பிறப்பு, பிணி, மூப்பு, சாக்காடென்பன; அவற்றிற்குக் காரணம் - கர்மம்; அக்கர்மம் - மித்யாஞானம், மித்யா தர்சனம், மித்யா சாரித்திரம் என்னும் திரிதோஷத்தாலாம்; அந்த ரோகம் தீர்க்கும் மருந்தாவது - அந்தத் திரிதோஷத்துப் பகையாகிய ஸம்யக் ஞானுதி மூன்றில் ஸம்யக் தர்சனத்திற்கும், ஸம்யக் சாரித்திரத்திற்கும் காரணமாகிய ஸம்யக் ஞான மென்றவாறு. (௩௬)

---

1 வாமத்து - வாமனுடைய பக்தியாகிய மருநது.

2 தி. கு. 948. 3 பாயம் - பாசம்.

4 அறியில்லவை தீவினை - அறிதல் இல்லாத மித்தியா ஞானம் முதலிய மூன்றின் வடிவமாகிய தீவினை.

725 மானின்ற நோக்கின் மறவேனெடுங் கண்ணி னல்லாய்
மேனின்ற வெல்லா மிகநல்லவிம் மெய்யு ணர்ச்சி
தானின்ற தன்மை தவிராதுரைக் கிற்றி யேனின்
னூனின்ற வாறே பொருளோக்குவன் யானு மென்றான்.

(இ - ள்.) மான்போன்ற பார்வையினையும், வேல் போன்ற கண்ணினையுமுடைய நல்லாய்! நீ சொல்லிய வெல்லாம் மிக நல்ல; இனி மெய்யுணருந் திறஞ் சொல்லுதியாயின் நினது சாஸ்திரத்தின் வழியே யானப் பொருள்களை யறிவேனென்றா னென்றவாறு. (கூஎ)

726 நின்ற விரலுந் நிலையாழ்ந்து முடங்க லாயிற்
சென்றவ் விரலும் மெனத்தானின் கூற்ற தாயிற்
றொன்றவ் விரலே யுறலுண்மையு மின்மை யும்மா
மென்றவ் விரலே யிதுவென்றனள் வேற்க ணல்லாள்.

(இ - ள்.) நீலகேசியார், தங்கை விரலு ளொரு விரல் நின்றவாறு காட்டி அவ்விரலை முடக்கிநின்ற தன்மை யாழ, முடங்கிய தன்மை மிதப்ப, அவ்விரல் முடக்கத்தை யடைந்தவாறு காட்டி யவ்விருகூறுமாகிப் பரிணமித்ததொரு விரலே யென்று சொல்லி, இவ்வாறே சில பர்யாய மாழச் சில பர்யாய மிதப்ப வஸ்து நிலையே றுடைத்தாதலின், நித்யா நித்யாத்மகமாமாறு சொல்லி, அவ விரல் தா மொரு வழி யுளதாயு மொரு வழியிலதாயு மிருநதவாறு காட்டி யவ னைத் தெளிவித்தா ரென்றவாறு. (கூஅ)

727 ஆழ்ச்சி யொருபா லதுவல்லன தம்மோ டாழா
தேழ்ச்சி யொன்பா லிதுதன்னொடு மின்ன தென்னச்
சூழ்ச்சி யமைந்த துணைத்தோளியர் சொற்க ளென்று
தாழ்ச்சி மனத்தா லிதுதத்துவ மென்ற னன்றே.

(இ - ள்.) ஒரு பர்யாயந் தாழ்ந்ததாகவும், ஒரு பர்யாய மிதந்ததாகவும் அப் பொருளோடு கூட்டிக்காட்டி இப்பொருளை நித்யாநித்யாத்மக மென்றும், அஸ்திநாஸ்தி ஸ்வபாவத்ததென் றும் எனக்கு விளக்குமாறு சொல்லினராதலில், அவரது வார்த்தாசாதுர்ய மிருந்தவாறென்னென்று நீலகேசியாரை வியந்து உப சாந்த மனத்தன யிதுவே தத்துவமென்று புத்தி பண்ணினனாக வென்ற வாறு. (கூகூ)

728 பொய்ந்நின்ற வெல்லாம் புரைத்தாயினிப் பூர ணன்னே
மெய்ந்நின்ற பெற்றி யறிந்தாயிதன் மேலு நன்றாக்
கைந்நின்று முண்டுங் கடைப்பள்ளி வழியு மாக்கிச்
செய்ந்நின்று நீசெய் தவந்தானெனச் செப்பி னளே.

(இ - ள்.) மித்யாத்வமெல்லாம் போக்கி வஸ்து [1]யாதாத்மியமு மறிந்தனை; இனி நீ இப்பள்ளிக்கண் ணிருந்து தபசு பண்ணுகவென்று சொன்னு ரென்ற வாறு.

கடைப்பள்ளி வழியுமாக்கி யென்பது - இப்பள்ளியிடத்து நின்வழிச் சில ரைத் தார்மிகருமாக்கி யென்றவாறு. (எ0)

729 கல்லாதறிந்த கடவுள் ளிறை யாகு மெய்ந் நூல்
சொல்லானு மல்ல னவன்சொல்லின தாகு மும்மூன்
றெல்லாப் பொருளுந் தம்பான்மை யியல்பு மேன்று
பொல்லாத போக்கி யினிப்பூரண சென்மி னென்றாள்.

(இ - ள்.) கற்றலின்றி, மேகபடல நீங்க, ஆதித்ய கிரணம் [2]பிரஸரித்த வாறே போல ஆவரண நீங்க, பிரஸரிப்பதாகிய கேவல ஞானததால் சகல பதார்த்தங்களையும் பிரததியக்ஷீகரித்து அறிந்து கிருதார்த்தனுதலில் சம்பூர்ண ஞகியவனே ஆப்தனுகும்; அவன்றான் ஆக மோபதேசம் பண்ணுதானுமல்லன், அவனுலருளிச் செய்யப்பட்ட ஆகமமு மொன்பது திறத்தானின்றது ; அப்பர மாகமத்துச் சொன்னவாறே எல்லாப் பொருள்களையும், அவற்றின் ஸ்வபாவங் களையும் மிதயாதவததினை நீங்க உணர்ந்து பூரணனுகி நீ செலுதவென்று சொனனு ரெனறவாறு.

ஆகம மொன்பதாவது - அங்க பூர்வ பஹிசுருதிகளை [3]அர்ததாபிதான பிரத்யயங்களா [4]லுறழவாம். (எக)

நீலகேசித்திரட்டில் ஆஜீவகவாதம் முற்றும்.

---

1 யாதாத்மியம் - தத்துவம். 2 பிரஸரித்தல் - பரவுதல்.
3 அர்த்தாபிதான பிரத்யயங்கள் - உரை, பெயர், கருத்துக்கள்.
4 உறழ - பெருக்க.

ஏழாவது

சாங்கிய வாதச் சருக்கம்

730 ஆங்கவன் சொல்லவவ் வத்தின புரத்து
ளோங்க வொருகொடி நட்டுரைக் கிற்பவ
னுங்க ணெவர்க்கு மறையென் றிருந்தவச்
சாங்கியன் றன்னைத் தலைப்பெயச் சென்றாள்.

(இ - ள்.) நீலகேசியாரும் பூரணன் சொல்ல, ஹஸ்தினபுரநகரத்து வாதஞ் சொல்லுதற்கு ஒரு கொடிபெடுத்து அறைகூறி யிருப்பானொரு சாங்கியனைச் சென்று கண்டாரென்றவாறு. (க)

731 சென்றா ளவன்றன் சிரத்தையைக் கண்டோத
நின்றா ளவன்றா னெறிபகர் கின்றனன்
பின்றான் பிரளயத் தாக்கமும் பேர்ச்சியு
மொன்றா வகையா லுரைகளை யொட்டா.

(இ - ள்.) அவனுடைய முக பிரசாதங்கண்டு அவன்றனது சாஸ்திர மோதுவிப்பச் சிலரோதுவது பார்த்து நின்றாள். அயுக்தமான வசனங்களைப் பற்றிச் சிருஷ்டி, திதி, ஸம்ஹாரங்களாகிய தனது மார்க்கத்தினைச் சொல்லா நின்றானென்றவாறு. (உ)

732 [1]பாலொத்து நின்ற பரமாத் துமனொடு
மூலப் பகுதியு மல்லாப் பகுதியு
மேலொத் தியன்ற விதிவிகற் போடு
நூலிற் கிடந்தவ னுண்பொரு ளென்றே.

(இ - ள்.) சர்வ வியாபியாகிய பரமாத்ம தத்வத்தினையும், பிரகிருதி விகற்பத்தினையும் சாஸ்திரோக்தமான பொருள்கள் இவையென்று சொன்னானென்றவாறு. (ங)

733 ஒருங்கிருந் தார்கட் குடனவை யெல்லாம்
[2]பருங்கினன் மெய்யும் பராசரன் றன்னை
விரும்பினள் போல வினவின ளன்றே
யருங்கல மாய வறிவினுள் மிக்காள்.

---

1 பாலொத்து நின்ற - எப்பக்கமும் நிறைந்த.

2 பருங்கினன் - பருக்கினன்; மெலித்தல் விகாரம்; பருகுவித்தான் அதாவது, சொன்னான் என்பது இதன் பொருள்.

(இ - ள்.) தன்னுடன்கூட விருந்தார்கட்குத் தத்துவங்களை யெல்லாம் சொல்லாநின்ற பராசரனை விரும்பிக் கேட்பார் போல வினவினள், ஞான ரத்தினுபாணத்தால் மிக்காளென்றவாறு. (ச)

734 என்னைப் பயந்தீ ரிவ்ஙெதன்னெனக் கேட்டன
ணன்னுத லாயிது வென்னெறி யென்றன
னன்னனஃ தாயி னறிவி யெனச்சொல
வின்னன கேளென் றெடுத்தனன் சொல்லும்.

(இ - ள்.) அப்பரே! என் சொல்லுகின்றீ ரென்று நீலகேசியார் கேட்ப, யானென் மார்க்கப் பிரகாசம் பண்ணுகின்றேனென, அதனையெனக் கறிவிப் பீராகவென அவையிவை யெனறு சொன்னு னென்றவாறு. (ரு)

735 மன்னுயிர் தெற்றன வில்லது மான்செருக்
கென்னவு மிந்திய மைந்தைந் தொருமன
மன்னதன் மாத்திரை யைந்தைந்து பூதமும்
பன்னிய வையைம் பதப்பொரு ளென்றான்.

(இ - ள்.) ஆத்மாவும், பிரகிருதியும், மஹானும், அகங்காரமும், ஞானேந்திரியமைந்தும், கர்மேந்திரியமைந்தும், மனமும், பஞ்ச தன்மாத்திரையும், பஞ்ச பூதமுமென விவை இருபத்தைந்து தத்வமென்று னென்றவாறு.

தெற்றனவில்லது - பிரகிருதி ; செருக்கு - அகங்காரம். ஞானேந்திரியம் ஐந்தாவன - ஸ்பர்சன, ரஸன, க்ராண, சக்ஷு, சுரோத்ர மெனபன. கர்மேந்திரியமைந்தாவன - வாக், பாத, பாணி, பாயு, உபஸ்தம் என்பன. இவற்றின் விஷயம் - வசன, கமன, கிரஹண, விஸர்க்க, ஆனந்தம் எனபன. பஞ்ச தன்மாத்திரையாவன - சப்த, ஸ்பரிஸ, ரூப, ரஸ, கந்தம் என்பன. (சு)

736 எத்திறத் தின்னுஞ் செய்யான்குண மொன்றிலன்
றத்துவ னின்பன பேதன லேபக
னித்திய னெங்கு முளனெடுங் காட்சியன்
றுதந லுடையனென் றேன்றலு மென்றான்.

(இ - ள்.) எல்லா வகையாலும் நிஷ்கிரியனும், நிர்க்குணனும், தத்வமாயுள்ளானும், ஸுகரூபனும், அபேதனும், [1]அலேபகனும் நித்தியனும், வியாபதனும், திருஷ்டாவும், போக்தாவுமாயுள்ளானும் ஆப்தனென்று சொன்னு னென்றவாறு. (எ)

737 நின்று பரந்தரு வாய்ப்பொறி யேதுமிக்
கொன்று கிரிகையின் [2]றப்பியத் தம்மது

---

1 அலேபகன் - பற்றில்லாதவன். 2 அப்பியத்தம் - அவ்வியத்தம்.

சென்றுசெய் மானிற் செருக்கத்தி னீரெட்டு
மன்றியு மைவகைப் பூதமு மன்றே.

(இ - ள்.) அவிசலித நித்தியமாகி வியாப்தமுமாய் அமூர்த்தமுமாகி, இந்திரிய லிங்கங்களால் [1]வேத்திய மன்றாகி ஒன்றாகி நிஷ்கிரியமானது அவ்வியக்த மாகிய பிரகிருதி யென்பதாம்; அந்தப் பிரகிருதியிற் பிறந்த மஹானில் அகங்காரமாம்; அந்த அகங்கார தத்துவம் மனசும், பஞ்சதன்மாத்திரையும், ஞானேந்திரியமைந்தும், கர்மேந்திரிய மைந்துமாகப் பதினாறும் பிறக்கும்; பஞ்ச தன்மாததிரையிற் பஞ்சபூதம் பிறக்கு மென்றவாறு. (அ)

738 ஐயைம் பொருளு மிவையிவை யல்லது
தையன் மடவா றத்துவ மில்லென
மைய லுடையவர்க் காமற்றை யார்க்கிவை
பொய்யென் றுரைத்தனள் போதரிக் கண்ணாள்.

(இ - ள்.) [2]பஞ்சவிம்சதி தத்துவமாவன விவையாம்; இவை யல்லது வேறு தத்துவமில்லை யென்று சொல்லுதலும், நீலகேசியார் சொல்லுவார், நின்னைப் போல மயங்கினார்க்கு இவை தததுவமாம்; தெளிவுடையார்க்குத் தத்துவமாகாவென்று சொன்னா ளென்றவாறு. (க)

739 கதக்களி யானைமுன் கல்லெறிந் தாற்போற்
பதப்பொரு டம்மைப் பழுதென் றுரைப்ப
மதத்தினின் மிக்கவன் மாதரை நோக்கி
யுதப் பென்னுங் குற்ற முரையெனக் கென்ன.

(இ - ள்.) மதஹஸ்திமுன் கல்லெறிந்தாற் போல பதார்த்தங்களுக்குத தூஷணஞ் சொல்லக் கேட்டுக் கர்வத்தான மிக்கிருந்தவன், இந்தப் பஞ்சவிம்சதி தத்துவத்தினுக்குச் சிறிதாயினுமொரு குற்றஞ் சொல்லென்று சொன்னானாகு மென்றவாறு. (க0)

740 செய்யா துயிரெனச் செப்புகின் றாய்நின்னை
வையா யுயிருள தன்றெனின் வாக்கிவை
மெய்யாம் பிறசெய்கை யாதலி னாலிவை
மையா மினிநின்றன் மார்க்கமு மன்றே.

(இ - ள்.) ஆத்மா நிஷ்கிரியனென்று சொல்லுதலால், நீ நின்னை ஆத்ம தத்துவத்துட் கூட்டப் பெறாய்; கூட்டில் நீயுமொரு ஆதமா வாகுதி; ஆனால், நின்னுழை வாக்யப் பிரவிருத்தி முதலாகிய பல செய்கைகள் காண்டலில், ஆத்மனை நிஷ்கிரியனென்று நீ சொன்ன நெறி குற்ற முடைத்தா மென்ற

1 வேத்தியம் - அறியப்படுவது.
2 பஞ்சவிம்சதி - இருபத்தைந்து.

வாறு. பின்னை நீ ஆத்ம திரவியனல்லனென்று சொல்லுதியாயி லது பிரத்தியக்ஷ விரோதமாமென்பது. (கக)

741 எத்திறத் தின்னுஞ்செய் யானவ னென்றலிற்
றத்துவஞ் சொல்லுந் தலைமக னாகிய
சித்தியு மில்லாந் திருட்ட விரோதமும்
பொய்த்தலுள் ளிட்டவும் புல்லுமற் றென்ன.

(இ - ள்.) ஆத்மா சர்வதா நிஷ்கிரியனென்று சொல்லுதலால், சாங்கிய தத்துவஞ் சொல்லுவானொரு ஆப்தனுக்குச் சிததியில்லையாம்; இனி ஆத்மா நிஷ்கிரிய னென்பது பிரத்தியக்ஷ விரோதமுமாம். என்னை?

[1]"அஹம்ஜாநாமி பஶ்யாமி கரோமி"

எனத தனக்கும், [2]கரோதி, [3]பஶ்யதி, [4]ஜாநாதி யெனப் பிறர்க்கும் ஆத்மாவினது கிரியாவார்த்தை பிரசித்த மாதலால் இவ்வாறு பிரசித்தமான கிரியை யில்லை யென்று சொல்லுதலால் பொய்யுரைததலு மாகுதி யென்று சொல்ல வென்றவாறு. (கஉ)

742 பெருமை யுயிர்க்குரை யேன்செய்கை பின்னும்
இருமை யுயிரென தாமிடை யொன்றுங்
கரும வுயிரு மிவற்றினி னன்றே
யருமை யுடைச்செய்கை யாக்கமு மென்றான்.

(இ - ள்.) பரமாத்மாவும், அந்தராத்மாவும், கர்மாத்மாவுமென மூவகை ஆத்மாக்களுள்ளும் பரமாதமாவுக்குக் கிரியை யுளதாகச் சொல்லேன்; ஒழிந்த என்னுடைய இருவகை ஆத்மாக்களாலுங் கிரியாபிரவிருத்தியா மென்றானென்றவாறு.

இடையொன்று - அந்த ராத்மா. (கங)

743 செய்யு முயிர்களுஞ் செய்யா வுயிர்களு
மெய்யி னுளவெனின் மேற்கோ ளழிதலும்
பொய்யும் பொதியறை மையுமற் றல்லவு
மெய்து மிதற்கினி யென்செய்தி யென்றாள்.

(இ - ள்.) ஆத்மா நிஷ்கிரிய னென்று முன் சொல்லி வைத்துப் பின்பு கிரியாவிரகிதமான ஆத்மா வொன்றும், கிரியா வத்தான ஆத்மாக்களிரண்

1 அகம்ஜாநாமி, பஶ்யாமி, கரோமி - நான் அறிகிறேன், பார்க்கிறேன், செய்கிறேன்.

2 கரோதி - செய்கிறான். 3 பஶ்யதி - பார்க்கிறான்.

4 ஜாநாதி - அறிகிறான்.

டும், சரீரத்துள வெனில், பிரதிஜ்ஞாஹாநி முதலான தோஷங்களாம்; இதற்கென் செய்தி யென்றவாறு.

பிரதிஜ்ஞாஹாநி யாவது - பஞ்சவிம்சதி தத்துவத்துள் ஒன்றென்று சொல்லப்பட்ட ஆத்மாவை மூன்றென்று சொல்லுதல். பொய்யாவது - கிரியையுடைத்தாக அனுபவிக்கின்ற ஆத்மாவை நிஷ்கிரிய னென்று சொல்வது. பொதியறையாவது - இல்லை யென்று சொல்லப்பட்ட கிரியையே உள்ளது போல வலிந்து சொல்லுவது. மற்றல்லவு மென்பது - [1]ஸப்த விம்சதி தத்வமாதலும், ஒரு சரீரத்து மூன்று ஆத்மாவுளவாதலும் முதலாயின. (கச)

744 சோம்பன் குணமிலன் றென்று வொளிப்பின
னோம்பற் கருமைபி னுண்ணுமாற் றுயினு
நாம்பின்னைச் செய்ததெ னன்கவ னின்றியும்
போம்பொழு தேலவ னுற்பொரு ளென்னே.

(இ - ள்.) நிஷ்கிரியனு நிர்க்குணனும் அனுபவ பிரசித்தனல்லா தானுமாகிய பரமாத்மனுண்பனுயினு மோம்புதற் கருமையினவனுற் பயநதென்னை? அவனை யொழியவும் அந்தர கர்மாதமாக்களாற் கார்யசித்தி யாதலி னுமிவனைக் கல்பித்த தென்னை யென்றவாறு.

உண்ணு மாற்றுயினு மென்பது - நிஷ்கிரிய னுதலில் இவன் போக்தாவாதலு மரிது; போக்தாவாயினும் ரக்ஷிததற்கரிய னென்று ஹாஸ்யஞ் சொன்னவாறும். (கரு)

745 ஆண்டரு வாய்த்தொழில் யாதுமில் லாயின்
வேண்டின்மெய் யாகி விகிர்தி விகற்பொடு
தீண்டலு மொட்டலுந் தேரினி லாதவன்
காண்டற்குந் துததற்குங் காரண மென்னே.

(இ - ள்.) ஏகாந்தம் அமூர்த்தனும், நிஷ்கிரியனுமாகிய விவன் சரீராதி [2]விக்ருதியோடு தீண்டுதலும் ஒட்டுதலுமிலனுதலின, அறிதல், காண்டல், துததலுமுடையனல்ல னென்றவாறு. (கசு)

746 முத்தாத் துமனை முனிந்தோ வதுவன்றிப்
புத்தாத்து மாக்கட் புரிந்தோ விரிந்தெங்குஞ்
சித்தாத் துமனுய்த் திரிவின்றி நின்ற
சுத்தாத் துமனைச் சுழற்றுவ தென்றாள்.

(இ - ள்.) பரமாத்மாவை வெறுத்தோ, அஃதன்றிப் பரமாத்மனோடுகூடியன்றிக் கார்யகரமல்லாத அநதர கர்மாதமாக்களை விரும்பியோ, வெவ்விடத்தும் வியாப்தனுகி முடிந்த ஸ்வரூபத்தினை யுடையனுகி, அவிசலித நித்தியனுகி நின்ற சுதத பரமாத்மாவை ஸம்ஸாரத்து நிகழ்த்துவதியாதினு லென்றவாறு.

---

1 ஸப்த விம்சதி - இருபத்தேழு. 2 விக்ருதி - மாறுபாடு.

நித்தியனும், வியாபியுமாகிய ஜீவனுக்குப் பிரகிருதி முதலாயினவற்றோடு கூட்டமும், தேசாத் தேசப் பிராப்தியு மில்லாமையில் இகலோகத்தினின்றும் பரலோகத்துச் சேறலும், பரலோகத்தினின்றும் இகலோகத்து வருதலும் இன்மையில், ஸம்ஸாரங் கூடாதென்பது போந்தது. (கஎ)

747 பரமாத் துமனைப் பளிங்கடை போல
வருமாத்து மாக்களின் மன்னும் விகாரந்
தருமாத் திரையன்றித் தக்கதொன் றாக
[1]வொருமாத் துமனை யுரைத்திடு கென்றாள்.

(இ - ள்.) பரமாத்மாவை, பளிங்கைச் செம்பஞ்சி யடைந்து [2]விகரிப்பிக்குமாறுபோல, விகரிப்பிப்பனவாகிய அந்தர கர்மாததுமாக்களால், கர்த்ருத்வாதி விகாரங்களைப் பரமாத்மாவிற்குச் சொல்லுதல் மாததிரமல்லது, பிரகிருதியாதியோடு கூடுதற்குங் கர்தருத்வாதி விகாரமடைதற்கும் யோக்கியமாவது பரிணமியான ஆத்மாவன்றே? அதனைச் சொல்லுவாயாக; நிததியனும், வியாபியுமாகிக் காரியகரமல்லாத ஆத்மாவைச் சொல்லா தொழி யென்றவாறு. (கஅ)

748 செல்லு மெனினுஞ் சிதையுஞ் செல்லானென்று
சொல்லு மெனினுமுன் சொல்லிய தாமெய்தும்
பலவுநுன் னவும் பதையா துரையன்றி
யெல்லுந் துணையு மிருவினை யென்றே.

(இ - ள்.) புடை பெயர்ச்சி யுடையதற்கல்லது பிரகிருதியாதி ஸம்பர்க்கமுங் கர்த்ருத்வாதி விகாரமுங் கூடாதாதலின, பரமாதமா புடைபெயர்வதோ வென்றற்கண் புடை பெயர்வதெனின் நிததியமும், வியாபியு மென்பது கெடும்; புடைபெயராதெனில், பிரகிருதி யாதி ஸம்பர்க்கமும், கர்தருத்துவாதி விகாரமும், மறைதாதி தோற்றமுங் கூடா.

இனி, நீ நித்யதவ சாதனார்த்தமாக தந்த தால்வாதி வியாபாரங்களை விட்டு அந்தியளவு மிருப்பாயாக வென்றவாறு. (கக)

749 யானென தென்னுஞ் செருக்கினை யீன்பது
மானெனப் பட்டது மன்னுமோர் சேதனை
[3]தானினை யாக்குத றக்கின்ற சேதனை
மேனினைத் தானுரைத் தானல்ல னென்றாள்.

(இ - ள்.) யான், எனதென்னும் ரூபத்ததாகியா, அகங்காரத்தைப் பிறப்பிப்பது மஹானென்பதாம்; அந்த மஹான் சேதன விசேஷமாதலில், [4]“ வ்யக்த தேர்மஹாந் ” னென்பதோத்தாகலின், அசேதனமாகிய பிரகிருதி பிறப்

---

1 ஒரும் - பரிணமிக்கும். 2 விகரிப்பிக்கும் - வேறு படுத்தும்.
3 தானினை - தன்னை; மகானை. 4 “பிரகிருதேர் மஹான்” -

பிப்பது பொருந்தாது. சேதனு சேதனங்கள் [1]விருத்தங்களாதலில், அக்கினியால் ஜலமும், ஆகாசத்தாற் சரீர பிண்டமும்போல பிரகிருதியால் மஹான் தோற்றுதல் கூடாது. கூடாமையில் அதிற் பிறப்பவாகிய ஷோடச கணங்களும், அவற்றிற் பிறப்பதாகிய பஞ்சபூதமும் பிறத்தல் கூடாமையில் முன்பு இந்தத் தத்துவஞ் சொன்னவன் விசாரியாது சொன்னு னென்றவாறு.

[2]"ப்ரக்ருதேர் மஹாம்ஸ்ததோஹங்காரஸ்தஸ்மாத் கணஸ்ச

ஷோடஸக: தஸ்மாதபி ஷோடஸகாத் பஞ்சப்ய: பஞ்சபூதாநி"

—சாங்கிய காரிகா - உஉ.

என்பது அஸம்பந்தப் பிரலாபமாம். பரமாத்மாவோடு கூடியும் பிரகிருதியினவை பிறக்குமென்னிலும் நித்யமும் வியாபியுமாகிய ஆத்மாவுக்கு பிரகிருதி ஸம்பர்க்க முதலாயின கூடாது. கூடில் ஆத்மா நித்யாநித்யாத்மகமாய் நின சித்தாந்தங் கெடுமென்பது. (உO)

750 மான்முன் பகுதி வழித்தோ வழித்தன்றித்
தான்முன் பிறிதோர் பொருளோ விரண்டொடு
மூன்றாவ தொன்றினி யின்றா லிருந்தவிச்
சான்றா ரறியவுஞ் சாற்றினி யென்றாள்.

(இ - ள்.) மஹானென்பது பிரகிருதியைப்பற்றிப் பிறந்ததோ? அஃதன்றி சுவாதந்திரமாகியதொரு அர்த்தாந்தரமோ? இரண்டுமன்றி மூன்றாவதொரு விகல்பமில்லை; இதற்கொன்று சொல்லென்று சொன்னு ளென்றவாறு.

751 முதற்பொரு ளேயாங் குணமது வாகின்
அதற்பிறி தென்னி னதுமன்னு முண்டா
விதற்கினி நீசொலற் பாலதென் னென்றாள்
சுதப்பொருண் மேலன்றுஞ் சொல்லுதல் வல்லாள்.

(இ - ள்.) மஹான பிரகிருதி வழித் தோன்றியதென்னில், [3]மிருத்தின் வழித் தோன்றிய மிருதத்துப்போல அசேதனமாகிய பிரகிருதி வழித் தோன்றிய மஹானும், அசேதனமாய் அவ்வாறே அதனிற் பிறந்தனவுமெல்லாம் அசேதனமாய்ச் சேதனை யென்பதொன்றில்லையாம். பரமாத்மாவோடு கூடிய பிரகிருதியிற் பிறப்பினுஞ் சேதனு சேதனமாவ தல்லது சேதனமேயாய்ப் பிறப்பது கூடாது. சேதனு சேதனங்கள் கூடிய வழி சேதனமே பிறக்கில் அசேதனமே பிறக்கவு மமையும். இனி பிரகிருதி வழித் தோன்றியதன்றிப்

---

1 விருத்தம் - விரோதம்.

2 பிரகிருதேர் மஹாந் ததோ ஹங்கார ஸ்தஸ்மாத் கணஸ்ச ஷோடசக: தேஷ்வபி தன்மாத்ரேப்ய: பஞ்ச பூதாநி. —சாங்கிய காரிகா - உஉ.

3 மிருத்து - மண்.

பிறிதொன்றென்னில், நித்யங்களும், வியாபிகளுமாகிய கார்ய காரணங்களல்லாதவற்றில் வந்ததன்றாகி, ஞானாதி பிறததற்கு ஆகாரமாகிப் பரிணாமியாகி, ஸ்வதந்திர வஸ்துவாய், 1" ப்ரக்ருதேர் மஹாந் " என்பது கெடும். இதற்கென்ன உத்தரஞ் சொல்லுதி யென்றாரென்றவாறு. (உஉ)

752 அருவாய காரண மாயவ் வியத்த
முருவா மறுதலை யொப்பிக்கு மென்பாய்
மருவாத சொல்லினை [2]மாதிரந் தானே
பருவாய்ப் பதக படைத்திடு மென்னாய்.

(இ - ள்.) அமூர்த்தமும், அகாரணமுமாகிய பிரகிருதி மூர்த்தமும், ஸகாரணமுமாகிய மஹானை பிரஸவிக்குமெனறு சொல்லுவாய். இவ்வாறாகிய ஆகாசத்தாலது பிறந்ததெனறு சொல்லா யென்றவாறு. (உ௩)

753 பகைக்குண மாகிய பகுதி விகுதி
மிகைக்குணந் தோன்றுநின் மேற்கோ ளழித்துத்
தொகைக்கணம் யாவையுஞ் சூனிய மாமா
நகைக்குண மல்லது நம்பலை யென்றாள்.

(இ - ள்.) பிரகிருதி, [3]விகுருதிகள் அந்யோந்ய விருத்தங்களாதலில் ஒன்றொன்றைப் பிறப்பியாமையிற், " ப்ரக்ருதேர்மஹாந்" என்பது முதலாகிய பிரதிஜ்ஞையுங் கெட்டு ஷோடச கணமும் பிறவுந் தோன்றா வாதலில், சூன்யமாய் ஹாஸ்ய காரணமா மென்றவாறு. சூன்யமாய் விரோதமாவது - சேதனு சேதனமாதல். (உ௪)

754 புத்தேந் திரியமுங் கம்மேந் திரியமும்
பத்தேந் திரியத்தோ டொன்றாப் படைத்தனை
பித்தேந் திரியமும் பேயேந் திரியமும்
குத்தேந் திரியமுங் கொண்டிலை யன்றே.

(இ - ள்,) ஞானேந்திரிய மைந்தும், கர்மேந்திரிய மைந்தும், மனசும் எனப் பதினொரு தத்வஞ் சொல்லினை ; இவ்வாறு தத்வங் கொள்ளில் சரீரத்துக் கைகாலும் பிரதானமாகில் பித்தமும், சிலேஷ்மமும், வாதமும் இந்திரியமாகக் கொள்ளாதவாறென்னோ வென்றவாறு,

பேயமென்பது - பானம் பண்ணப்படும் வஸ்து ; அதனைப்பற்றி வரும் சிலேஷ்மாவைப் பேயமென்று சொன்னார். குத்துதலாவது - வலிததலாதலிற் குத்தென்று வாதத்தைச் சொன்னார். (உ௫)

---

1 " பிரகிருதேர் மஹான் " 2 மாதிரம் - ஆகாயம்.
3 விகுருதிகள் - வேறு பட்டவை.

755 தந்திர மாவன தாமிடைத் தோன்றுவ
வந்தர வாத்தும னைந்தென வேண்டினை
சிந்தனை யுள்ளிட்டுச் சீவன் குணமெனி
னிந்திரன் றானு மினைநுனக் காமோ.

(இ - ள்.) பரமாத்மாவாகின்ற வரசனுக்குத் தந்திரம் போன்றனவாகிப் பஞ்ச விம்சதி மத்தியத்துத் தோன்றுவனவாகிய ஞானேந்திரியங்களைந்தும் அந்தராத்மா வென்று வேண்டினை; மனசினோடுங்கூட இவ்வாறு ஞானத்தினையும் ஜீவ குணமாகவும்,ஜீவன் அவற்றிற் பிரித்துப் பெறப்படாது ஒற்றுமை வேற்றுமை வகையால் நின்றதாகவும் புத்தி பண்ணினையாயின் நினக்கு [1]ஸத்ருசர் யாவருமில்லை யென்றவாறு. (உசு)

756 கைகளுங் காலு மிருசா ரிடக்கரு
மெய்திய வாக்குமற் றிந்திய மாமெனிற்
செய்யும் புலனு மறியு மறிவுமற்
றெய்த வுணர்ந்திங் கெடுத்துரை யென்றாள்.

(இ - ள்.) கைகளும், கால்களும், அபானமும், உபஸ்தமுமாகிய விருவகை யிடக்கரும் வாக்குமென்று சொல்லப்பட்ட ஐந்துங் கர்மேந்திரிய மென்கின்றாயாயில், அவற்றின் விஷயங்களும், அவற்றால் அறியும் அறிவுகளும் அறிந்து சொல்லென்றவாறு. (உஎ)

757 காட்டிய வாறுங் கருமத்தி னமெனி
னூட்டு முலையு முதடும் புருவமும்
மாட்டுங் கவுளு மறமெல்லும் பற்களும்
கூட்டி மிடறுங் கொளக்குற்ற மென்னே.

(இ - ள்.) கைகளால் கிரஹணமுங் கால்களாற் கமனமும், இடக்கிரண்டாலும் விஸர்க்க ஆனந்தங்களும், வாக்கால் வசனமுமென விவையவற்றின் விஷயங்களெனில், இவ்வாறு தொழிற்படு முறுப்புக்களை யெல்லாம் இந்திரிய மென்று வேண்டில் பிள்ளைகளுக்கு முலை கொடுக்கு முறுப்பாகிய முலையும், மூடுதற்குந் திறத்தற்கும் பிறவற்றிற்கும் உறுப்பாகிய உதடும், எற்றுதற்கு மிழித்தற்கு முறுப்பாகிய புருவமும், ஒன்றைப் பக்ஷிக்குங் காலத்து சலிப்பிக்கு முறுப்பாகிய கதுப்பும், மெல்லுதற் குறுப்பாகிய பல்லும், விழுங்குதற் குறுப்பாகிய மிடறும் இந்திரியமாகக் கொள்ளுதற்கட் குற்றமென்னோ வென்றவாறு.

அனறியும் நயனேந்திரிய முதலாயினவுஞ் சில தொழில் செய்தற்கு உறுப்பாதலின், அவையுங் கர்மேந்திரியமா மென்று சொல்லிக்கொள்க. இன்னும் கைக்கு கிரஹணம் விஷயமென்றதனை எழுதுதன் முதலாயினவுங்

---

1 ஸத்ருசர் - சமானமானவர்.

குற்றுதன் முதலாயினவுஞ் சொறிதன் முதலாயினவுங் கட்டுதன் முதலாயினவும் விடுதன் முதலாயினவும் பிறவும் விஷயமன்றோ? காலுக்கு கமனமேயன்றி நிற்றல், பாய்தல் முதலாயினவு முடக்குத னிமிர்த்தன் முதலாயினவும் விஷயமாம். ஒழிந்தவற்றிற்கு மிவ்வாறு சொல்லிக்கொள்க. (உஅ)

758 ஐந்து தன்மாத்திரை தாமணு வா(1ற்றொடர்)
கந்தங்க ளாதியிற் காம்புல னேயவை
வந்து பெருகி வரிசையி னான்மிகும்
புந்தியி னால்வகைப் பூதமு மென்றாள்.

(இ - ள்.) பஞ்சதன்மாத்திரையாவது - ஸப்த, ஸ்பரிஸ, ரூப, ரஸ, கந்தமன்றே? அவை பரமாணு சங்கோதாஹங்களாற் பெறப்பட்டு, இந்திரிய விஷயமாயின. அவற்றுள் சப்தமாவது - புருஷ பிரயத்தனாதி காரணங்களாற் றோன்றுவதாகி, மூர்த்தமாகிய பரமாணு ஸ்கந்த விசேஷம். என்னை? கடிப்பாலோசை யெழுமாறுபோல சப்தத்தால் 2கம்ஸாதி லோஹங்களு ளொலியெழுமாறும், பர்வத பார்சுவாதி பிரதேசங்களுள் சப்தத்தாற் பிரதிதொனியெழுவதூஉங் காணப்படுதலி லென்பது. ஒழிந்த ஸ்பரிசாதியும் பரமாணு ஸங்தோஹமாகிய வஸ்துக்களுடைய குணமாம். எனனை? நிராதாரமாக அவை பெறப்படாமையில்.

இனி இந்தப் பஞ்ச தன்மாததிரைகள் சேதன விசேஷமாகிய அகங்காரததுப் பிறக்குமா றென்னை? சேதனதது அசேதனம் பிறத்தல் கூடாமையில் கூடில், ஜலததில் அக்னி பிறத்தலுங் கூடும். ஆதலால், பஞ்ச தன்மாததிரை 3 பௌதகலிகமாம்.

இனி, பரமாணுக்க ளொத்தூணைப் பலவுங் கூடிய வழிப் பிருதிவி யப் தேஜோ வாயுக்க ளென்னும் சதுர்ப்பூதங்க ளாவதல்லது ஸ்பரிசனாதி, ஒருவஸ்துவின் குணமாதலின் பிறததல் கூடாதா மென்பது. (உகூ)

759 ஒன்றாய்ப் பரந்திவ் வுலகு மலோகமுஞ்
சென்றாய்க் கிடந்த தசேதனே தானென்று
மன்றா யருவா யதுவ்வா காயமு
மென்றா ளெழினெடுங் கண்ணிணை நல்லாள்.

(இ - ள்.) தானென்றாகி லோகாலோக மெங்கும் எக்காலத்தும் சென்று வியாப்தமாகி, அசேதனமாகி, அமூர்த்தமாகியது ஆகாசமென்னும் பொருள்; அது, அநேகமாகி க்வசித்கதாசித்ஸம்பவிப்பதாகி மூர்த்தமாகிய சப்தத்திற்பிறத்தல் கூடாதென்றார் நீலகேசியா ரென்றவாறு. (௩௦)

1 விடுபட்டதற்குச் சேர்க்கப்பட்டது.
2 கம்ஸாதி - வெண்கலம் முதலாகிய.
3 பௌதகலிகம் - புத்கலசம்பந்தம்.
4 க்வச்சித் கதாச்சித் - எவ்விடத்திலாவது, எப்பொழுதாவது.

760 தானரு வாய பொருளது வாமொலி
மேன்மரு வாதுரு வாதலி னுன்மெய்ம்மை
நூன்மரு வாதுசொன் னுயிது வென்றனள்
மான்மரு வாவந்த நோக்கு மரியாள்.

(இ - ள்.) ஆகாசந்தான் அரூப திரவ்யம்; சப்தம் அதனோடு பொருத்த மில்லா ரூபதிரவ்ய மாதலின், நீ [1]ஶப்தவத்வ என்று சொன்னது தத்வ சாஸ்திராப்பியாச மில்லாமையி லென்று சொன்னு ளென்றவாறு. (௬௧)

761 பகுதியின் மானில்லை யிஃதினு மஃதில்லை
தொகுதிசெய் பல்குணந் தோற்றமு மில்லா
மிகுதிசெய் பூதத்து மெய்ம்மை பெறுமற்
றகுதியின் [2]றத்தநின் றத்துவ மென்ன.

(இ - ள்.) பிரகிருதியில் மஹானும், மஹானில் அகங்காரமும், அதனில் ஷோடச கணமும், பஞ்ச தன்மாத்திரையிற் பஞ்சபூதமும் பிறவாமை யுக்தியா லேற்றுதலி லவை அவ்வாறு பெறப்படாமையில் அயுக்தமென்று சொல்ல வென்றவாறு. (௬௨)

762 குருடனும் பங்குவுங் கூட்டத்திற் கூடிப்
பொருடம தாக்கமும் போத்தந் துரைப்பிற்
றெருட விலையவர் செய்கையிற் செய்கை
யிருடன்னை யின்றி யிவையெய்து மென்றாள்.

(இ - ள்.) ஒரு குருடனும், ஒரு முடவனும் தம்முட்கூடி ஒரு நகரம் புக வேண்டிக் குருடன் முடவனை வஹிப்ப, முடவன வழிகாட்டப்போய் நகரம் புக்கவாறுபோல, பிரகிருதியும், பரமாத்மாவும் தம்மிற்கூடி மஹதாதி தத்துவங் களுக்கு உதபத்தியா மெனினுங் குருடனுக்கில்லாத வழிகாண்டல் முடவனுக்கு உண்மை யாலும், முடவனுக்கில்லாத கமனங் குருடனுக் குண்மையாலும் அவ விருவருங்கூட வஃதாம். பிரகிருதியு மாத்மாவு மவ்வாறன்றி நிஷ்கிரியங்களும், புடைபெயரா நித்யத்வத்தினவு மாதலின் மஹதாதி யுத்பத்தி அவற்று லின் மையி னீ தெளிவில்லை யென்றவாறு. (௬௩)

763 எவ்வகை யின்னும் விகார மிலாப்பொருட்
கிவ்வகை தம்மை யெடுத்துரை யென்செயு
மெய்வகை யாலொப்பின் மேற்கோண் முதலிய
வவ்வகை யெல்லா மழிவுள தாமே.

---

1 சப்தவத்கம் - ஆகாசம் சப்தத்தை புடையது. 2 அத்த - ஆப்தனே.

(இ - ள்.) எல்லா வகையானு நிஷ்கிரியங்களாகிய இவற்றினுக்கு பகு கிரியா ஸமர்த்தராகிய குருடர், முடவரைத திருஷ்டாந்தமாகக் காட்டுதலின், மேற்கோ ளொப்பின்மை முதலாகிய வெல்லாக்குற்றமு முளவா மென்ற வாறு. (௩௪)

764 கூடியு மாகாக் குணத்தின நீயவட்
பாடி யுரைத்த வுயிரும் [1]பகுதியும்
பேடிகள் சாரினும் பிள்ளைப் பெறுமையை
நாடியுங் காணென்று நண்ணுத னக்காள்.

(இ - ள்.) நின்றாற் சொல்லப்பட்ட பிரகிருதியும், ஆத்மாவும் கூடப் பெறினு மவை மஹதாத் யுத்பத்தியைப் பண்ணு ; பேடிக ளிருவர் தம்முட் கலந்தாலும் புத்திரோத்பத்தி யில்லை யென்பது ஆராய்ந்தறி யென்று சொல் லிச் சிரித்தா ரென்றவாறு. (௩௫)

765 இல்லுளி யின்றிமற் றெங்கு மிவைமுன் னும்
புல்லின வேயாற் புணர்ச்சி புதிதெனச்
சொல்லின தென்செயத் தோற்றப் படுபொருள்
பல்லன தாமவை பண்டு முளவே.

(இ - ள்.) இல்லாத விடமின்றி யெங்கும் வியாப்தமா யிவ்விரண்டும் அநாதியாகவே ஸம்பந்தமாதலி லவற்றைப் புதிதாகச் சம்பந்தித்தாற் போலச் சொல்லிய தென்னை ? புதிதாகத தோற்றக்கண்ட பொருள்களு முன்பே யுள வாக வேண்டும். இனி இவை எப்பொழுதுங் கூடி நிற்றலால் ஜனன மரணாதி யும் ஸம்பவியாதா மென்றவாறு. (௩௬)

766 ஆட லழித்தல் படைத்த லடங்குதல்
வீடுபெற் றுங்கண் விளங்கு நிலைமையுங்
கூடிய வைந்து குணத்தின னுதலி
னுடிய குற்றங்க ணண்ணல வென்ன.

(இ - ள்.) ஆளுதலும், அழித்தலும், படைத்தலும், தபசு பண்ணுதலும், மோக்ஷித்தலு மென்னு மைந்து குணத்தினையு முடைய ஏகாத்மாவே தத்வம் ; அநேகாத்மா வென்பது தத்வமென்று கொள்ளாமையில், எமக்கொரு குற்றமு மில்லை. அக்குற்றங்கள் அநேகாத்ம சாங்கியனுக்கே வருவனவென்று சொன்ன னுக வென்றவாறு. (௩௭)

767 ஓதிய வெல்லா மொருவனி னங்கொரு
நீதி வகையா னெறிமைப் படுதலும்

---

1 பகுதி - பிரகிருதி.

வாதுசெய் வார்கள் பிறராய் வருவது
மூதிய மில்லை யொழியென் றுரைத்தாள்.

(இ - ள்.) இச் சொல்லப்பட்ட ஆட்சி முதலாயின வெல்லா மொருவன் செய்கையென்று சொல்லுவா னொருவனுங் கேட்பா னொருவனும் அதற் கெதிர்வாதியாகிய ஆத்ம நாநாத்வஞ் சொல்லுவானைக் குறித்துப் பரிகாரம் பண்ணுதலும், எல்லாம் ஆதம நாநாதவததை யொழியக்கூடா வாகலி னேகாத்ம வாதத்தா லொரு லாபமில்லை; இதனை நீ யொழியென்று சொன்னா ளென்றவாறு. (௬௭)

768 யானை குதிரை முதலாப் படைகுடி
யேனைய தாங்களு மெல்லா மவனெனிற்
றானென்று மாள்வது தன்னை யெனினங்கள்
கோனிவ னாமெனக் கூறினார் யாரோ.

(இ - ள்.) யானையுங் குதிரையு முதலாயினவையும், படையுங் குடியு மென்றும் ஆளப்படும் வஸ்துவும், ஆள்கின்றவனானே யென்னில், தானே தன்னை யாள்கின்றானா மாதலி லெனக்கு ஸ்வாமி யிவனென் றொருவனை யொருவன சொல்லுமா றென்னை யென்றவாறு.

இதனால் ஆளப்படுவதும், ஆளுமவனுமென விரண்டுளதாயின், ஆதமநா நாதவம் ஸித்திப்பதாம்; இல்லையாயின், ஆட்சி கூடாதா மெனபது போந்தது. மாயையால் ஆளப்படுவானு மாள்வதுமாகத் தோன்றுகின்றதெனின், மாயை யாருடையது? ஏகனாகிய ஆத்மனுடைய தெனில் அந்த ஆதமனே மாயையால் [1]அயதார்தத கிரஹணம் பண்ணுகின்றா னாதலில், ஏகாதமவாதம் அயுக்தமாம். இனி மாயை உபாதிக் கண்ணதெனில், அயதார்த்த கிரஹணமும் உபாதியதே யாம். அவ்வாறாயின் உபாதிகளெல்லாம் சேதனங்களாம்; சேதனத தல்லது உணர்வு பிறவாமையில். உபாதிகளெல்லாம் பிரததியேக சேதனங்களாயில் ஆதம நாநாதவம் ஸம்பவிப்பதாம்.

இனி, உபாதி [2]ஸ்வாதந்த்ர்யேண சேதனமாயினன்றே யங்ஙனமாவது. ஏகாதமனாகிய சேதன [3]ஸம்பர்க்கத்தால் சேதனமாயிற்றெனில், ஏகாத்மா சர்வத்ர வியாப்த னாதலில் பிருதிவியாதி ஸகலா சேதனங்களும் சேதனங்கள் ஆதல் வேண்டும். ஆதலினும் அசேதனமாகிய உபாதி ஸம்பர்க்கத்தால் சேதனனுக்கு அசேதனத்வம் வருதலினும், சேதனாசேதன வியவஸ்தை கெடும். இன்னும் ஸகலோபாதிகளிலும் ஏகாதம ஸம்பர்க்க முளதாயில் ஒருவர்க் குளதாகிய பிரதீதி முதலாயின ஸர்வர்க்கு முளதாகல் வேண்டும்; வேண்டவே ஏகாத்மதத்வம் உனக்கு பிரதிபாஸித்தவாறே யாவர்க்கும் பிரதிபாஸிப்பதாகும். இனி உபாதி யுக்தனாகிய ஆத்மாவின்கண் மாயையெனில், நீயும் உபாதியுக்தனாதலில்

1 அயதார்த்த கிரஹணம் - பொருளை இல்லாதவாறு உணர்தல்.
2 ஸ்வாதந்திரியேண - தன்னுரிமையாலே. 3 ஸம்பர்க்கம் - சேர்க்கை.

மாயையும் அயதார்த்த கிரஹணமு முனக்கு முண்மையில் நீ ஏகாத்ம தத்வஞ் சொல்லியது அயதார்த்த கிரஹணத்தாலாம். ஆதலால், ஏகாத்ம வாதம் அயுக்தமாமென்பது. (௩௯)

769 என்னை யொழித்தினி யெல்லா மவனெனச்
சொன்ன முறைமைய ளுரு மவனெனிற்
றன்னை யொழித்துத் [1]தபுததுடன் றின்றிடிற்
பின்னை யவனையோர் பித்தனென் ளுமோ.

(இ - ள்.) பிரதிவாதியாகிய வென்னை யொழித தொழிந்தனவெல்லாம் அவனெனிலும், ஆத்ம நாநாத்வம் ஸம்பவிப்பதாம். இனி யொருவன் மேஷாதி திரியக்குக்களை வதித்து பக்ஷிதத வழித் தன்னைத தானே கொன்று பக்ஷித தாளுதலில் ஏகாதமனென்று நின்ளுற் சொல்லப்படுகின்றவன் உன்மதததனுகா ளுே? ஒருவன, தானே தன்னைக் கொனறு பக்ஷித்தல் கூடுமா றென்னுே வென்றவாறு. (௪0)

770 தன்கையிற் றன்கண்ணைத் தானே [2]பொதக்குத்தி
யென்செயக் குத்தினை யென்பார் பிறரில்லைத்
தன்கையிற் றன்கண்ணைத் தான்பொதக் குத்துவ
தென்செய வோவிதன் காரணஞ் சொல்லாய்.

இது, ஹாஸ்யஞ் சொன்னவாறு. (௪௧)

771 தன்னைப் படைப்பின்முன் ருனின்மை யாலில்லை
பின்னைப் படைகிற் படைக்கப் படுவதின்
முன்னைப் படைப்பென் முடிவில்லை மூடனே
நுன்னைப் படைத்தவர் யாரினி நோக்காய்.

(இ - ள்.) தான் படைக்கப்படும் பொருளெனிற் ருன்படையாதபோ துள ளுகாளுதலிற் படைப்பென்ப தொன்றில்லையாம். இனித் தானுளளுய்ப் பின்னைப் படைப்பனெனில், தானுளளுகி நின்று பின்படைக்க உளளுயினுனுே? தான் படைக்க உளளுயினுனுே? படையாதுளளுயினுனுே? பிறன் படைக்க உளளுயினுனெனில், பிறனும் படைக்கப்படு பொருளாயின முன் சொன்ன குற்றம் வரும். இனித் தனனைத தானே படைததுக் கொள்ளுமெனில், முன்பில்லாத தான், தன்னைப் படைததலுங் கூடாதாம்; கூடில் ஒழிந்தாரும் தம்மைத்தாமே படைக்கவும் அமையும். தான்படையாதுளளுயிற் பிறரும் படையாதுளராக அமையும். ஆதலிற் படைப் பென்பதொன்றில்லை. இவ்வாறு அயுக்தஞ் சொல்லுகின்ற உன்னை யார் படைத்தா ரென்றவாறு. (௪௨)

1 தபுத்து - கொல்வித்து. 2 பொதக்குத்தி - தொளைபடக்குத்தி.

772 கொன்றுகொன் றிட்டுத் தவஞ்செய்யி னத்தவம்
பொன்றுமற் றாதலி னஃதும் பொருந்தமின்
றின்றுதின் றிட்டுப் படைப்பிற் றெருட்சிமற்
றென்று மிலன்பெரி தேழையு மாமே.

(இ - ள்.) லோகத்து ஸர்வ கிரியைகளும் இவனாற் செய்யப்படுகின்ற வென்று சொல்லுதலால் லோகத்துப் பிராணிகளைக் கொல்கின்றானும், தபசு பண்ணுகின்றானும் இவனாதலில் இவனுக்கு இவன் செய்யும் தவம் பயன்படாது கெடுமாதலிற் கொலையாளன் தவஞ் செய்வது பொருந்தாதாம். இனி லோகத்துப் பிராணிகளைக் கொன்று பக்ஷித்துப் பின்பும் அவற்றைப் படைத்து பக்ஷிப்பானாயில் அவன் [1]அபோத்தாவாகு மென்றவாறு. (௪௫)

773 ஓர்ப்பவன் சொல்லவ னூணவன் றீனவன்
தீர்ப்பவ னேயவன் சீறு மவனுயிர்
நீப்பவன் சாபவ னீப்பவ னேற்பவன்
பேர்ப்பவ னாயும் பெறுகின்ற தென்னே.

(இ - ள்.) முன்பு [2]ஸேஶ்வர ஸாங்கிய தத்துவம் அறியாது பின்பு கேட்டோர்ந்துணர்கின்றானும் அவன்; அது உபதேசிக்கின்றானும் அவன்; தின்னப்படும் விலங்கு ஜாதியாய்ப் பிறந்து மாம்சமாகின்றானும், மாம்சம் தின்கின்றானும் அவன்; வியாதிகளைத் தீர்க்கின்றானும் அவன; வியாதி கொண்டு துன்புறுகின்றானும் அவன்; சீறுகின்றானும் அவன்; சீறப்படுகின்றானும் அவன்; பிறஜீவனகளைக் கொல்கின்றானும் அவன்; கொல்லப்படுகின்றானும் அவன்; ஒன்றைப் போக்குகின்றானும் அவன்; போக்கப்படுகின்றானும் அவன் என இவ்வாறு அயுக்தஞ் சொல்லுகின்றதனாற் பெற்ற தென்னை யென்றவாறு. (௪௬)

774 நாயாய்க் கடிக்கு நரியாய்ப் பலகொல்லும்
பேயாய்ப் புடைத்துண்ணும் பெற்றமு மாய்க்குத்து
மீயாய் நலியு மெறும்பாய்த் தெறுமெங்கும்
தீயா னொருவனின் றேவனு மென்றாள்.

(இ - ள்.) சர்வமும் அவன் செயலென்றற்கண் ஹாஸ்யஞ் சொன்னவாறு. (௪௭)

775 வீடு தலைபெற வெந்துநெஞ் சாண்டிடத்
தாடி தவஞ்செய்த தன்கா லழித்திடப்
பாடிய கையிற் படைக்கு மிவனெனின்
மூடர்கட் டேற்ற முடிவுமுண் டாமோ.

---

1 அபோத்தா - ஞானமில்லாதவன்.

2 ஸேஶ்வர ஸாங்கியதத்துவம் - ஈச்வரனுளனெனும் சாங்கிய தரிசனம்

(இ - ள்-) ஒருகாலத்து வீடு பெறுவானும், ராஜ்யம் பண்ணுவானும், தபசு பண்ணுவானும், அழிப்பானும், படைப்பானும் ஒருவனே யென்றற்கண் ஹாஸ்யஞ் சொன்னவாறு. (எசு)

776 நித்திய மாய பொருணின வாதலின்
வித்தினு ளுண்டென வேண்டுதி நீள்பனை
யெத்துணை யோவது வென்னினு நுன்கைக்கு
மித்துணை யுண்டென்ப தென்னைகொ லேழாய்.

(இ - ள்.) நின்பக்ஷத்தால் வஸ்து அவிசலித நித்தியமாதலின் மேலாகக் கடவதாகிய நெடும்பனை, விததாகிய பனைமுட்டையு ளிப்பொழுதுளதாக வேண்டுதி யன்றோ? ஆனாற் பனை முட்டை எத்துணை அளவு பெறுமென்றார்க்கு நீ நின் கை காட்டி இததுணை யளவுடைத்தென்று சொல்லுமா றென்னை? ஏழாய் என்றவாறு.

இன்னும் அவிசலித நிததியமே தததுவ மென்றற்கண், உண்டவனுறங்குதலும், உறங்கினன் விழிததலு முதலாயினவும், ஒன்று கற்றவன் பிறிதொன்று கற்றன் முதலாயினவும், பாலனானவன் தானே வளர்நது விருததனாதலும், ஒன்றை மறததலும, அதனைப் பின்பு நினைததலும், பிரததியபிஜ்ஞான முதலாயினவும், கர்மஞ் செய்தான கர்மபலம் அனுபவித்தலும், ஸம்ஸாரியாகியவன் தானே ஸந்மார்க்க மறிந்து அனுஷ்டித்து முக்தனாதலும், பிறவும் நித்தியாநித்தியமாகி வஸ்து பரிணமிக்கு மெனபார்க்கல்லது கூடாவென்பது. அஃதேல் முன்பு அநித்தியத்திற்குத தூஷணஞ் சொன்னீர்: இதுபொழுது நித்தியததிற்குத் தூஷணஞ் சொனனீர்: ஆதலால், அவ்விரண்டையும் விடுவதல்லது அவ்விரண்டையுங் கூட்டி நிததியாநிததிய மென்று சொல்லுதலமையாதெனில், நன்று சொல்லினை! அவிசலித நித்தியமாகிய கூடஸ்த நித்தியத்தினையும், உதபததி க்ஷணததிலே கையற நசிப்பதாகிய அநித்தியததினையுங் கூட்டி நிததியாநிததிய மென்கின்றே மல்லேம்; நரனையும் ஸிம்ஹத்தினையுங் கூட்டி யன்றி ஒரு அவயவத்தால் நரதுவமும் பிறிதொரு அவயவத்தால் ஸிம்ஹதுவமுடையதொரு [1]ஜாதயந்தர ரூபததை நரஸிம்ஹ ரூபமென்று சொன்னவாறு போல, அனுவிருதத வியாவிருதத ரூபங்களால் வருவதாகிய ஸவபாவ விசேஷத்தை நிததியாநித்திய மென்று வேண்டுதும்; முகமாத்திர தர்சனத்தால் ஸிம்ஹத்துவமும், முகமொழிந்த சரீர மாத்திர தர்சனத்தால் நரஸிம்ஹதுவமும் பிரதீதமானவாறுபோல, வர்ணமும், வசஞ்செய்தலும், வர்க்கெனவு முதலாகிய அனுவிருத்தி ரூப [2]விவக்ஷையில் நித்யத்துவமும், மகுடமான தன்மை முதலாகிய வியாவிருத்தி ரூப விவக்ஷையால் அநித்தியததுவமும், உபய ரூப விவக்ஷையால் உபயாதமகத்துவமும், சுவர்ணாதி வஸ்துவில் பிரதீதமாகின்றதன்றோ வென்பது.

---

1 ஜாத் யந்தரரூபம்-வேறு ஜாதி ரூபம். 2 விவக்ஷை-குறிப்பிட்ட முறை.

புருஷ மிருகம், மகண்மா, [1]குக்குட ஸர்ப்பம் முதலாயினவுஞ் சொல்லிக் கொள்க.

பாலனானவன் விருத்தனாய்ப் பரிணமித்த றன்னையே யான், அவிசலித நித்தியமென்று வேண்டினேனெனில், அதனை நிரந்வய விநாசமாகிய அநித்தியமாக வேண்டாதவாறென்னோ வென்றார்க்கு, நிரந்வய விநாசத்தில் பாலனானவன், தானே விருத்தனாதல் கூடாதெனில், அவிசலித நித்தியத்தில் பாலனானவன் பால்யத்தை விட்டு வார்த்தகத்தை பஜித்தல் கூடாமையில் அதனையு மொழி யென்பது.

ஆதலால், வஸ்து அவிசலித நித்தியமே யாகில், பனைமுட்டையினெடி தாகிய பனை எப்பொழுது முளதாகல் வேண்டும்; இப்பொழுதின்றி மேற்றோன்றில் அவிசலித நித்தியத்துவங் கெடுதலி னென்பது. (எஎ)

777 இப்பொழு தில்லை யெதிரதற் குண்டெனி
னப்பொழு துண்மையு மின்மையு மாக்கி
னெப்பொரு டாங்களு மின்னன வேயெனச்
செப்பினள் தத்துவஞ் சேயரிக் கண்ணாள்.

(இ - ள்.) பனைமுட்டையிற்பனை இப்பொழுதில்லை; பின்பு உளதாமெனிற் பனையாய்ப் பரிணமித்தற்குச் [2]சக்திமத்தாகிய முட்டை யோக்கிய ஸாதனம் பெற்றுப் பனையாய்ப் பரிணமித்ததாம். அன்றியும் பனை ஒரு காலத்துளதாகவும், ஒரு காலத்திலதாகவும் சொல்லுதலாற் பொருள் அஸதி நாஸ்தி யென்பதும் பெறப்பட்டது. இவ்வாறே எல்லாப் பொருளும் அஸ்தி நாஸ்தியும், நித்தியாநித்தியமுமாய் இருக்குமென்று புத்தி பண்ணுவாயாக வென்று தத்துவோபதேசஞ் சொன்னா ளென்றவாறு. (எஅ)

778 உருவோ டருவவா காயமு மூன்று
மிருபதின் மேலுமைந் தாக விசைத்தனை
யருவோ டலோக மசேதன மூன்றிற்
செருவோ [3]டுரிமையிற் சேர்பவு மன்றே.

(இ - ள்.) ரூபமும், அரூபமும், ஆகாசமுமென மூன்றாகுவதனை இருபத்தைந்தாகக் கூறினை. அரூபமும், அலோகமும், அசேதனமுமென மூன்றாகுவதனை இருபத்தைந்தாகச் சொன்னா யென்றவாறு. (எகூ)

779 ஒன்றொன்றி னொன்றி யுலகுள் வழியெங்குஞ்
சென்றவ னுண்மை பகுதி யிதுமன்னு

1 குக்குட ஸர்ப்பம் - சிந்தாமணி - பதுமை [199] "அரிகுரற் கோழி நாமத்தர விவட் கடித்ததாக" என்பதனாலுணர்க; மேருமந்தரம் - நால்வரும் சுவர்க்கம்புக்க சருக்கம் 36-ஆம் செய்யுளிலும் இது கூறப்படுதல் காண்க.

2 சக்திமத் - சக்தியோடு கூடியது. 3 'அருமை' என்றும் பாடபேதம்.

மென்றனை யெண்முறை யறிமற் றீண்டு
நின்றன வீறு நிலமுத லென்கே.

(இ - ள்.) அணுக்கள் பல கூடிக் கர்ம [1]பிராயோக்கியஞ் சென்று உலகத் தெங்குமுளவாய், ஞானவரணாதி ரூபத்தால் ஆத்மனோடு அநாதி வரலாற்றால் ஸம் பந்தித்து [2]விகலஞ்ஞானாதி விக்ருதிகளைப் பயப்பதாகிய அதனைப் பிர கிருதி யென்றும், அணுக்கள் மிகப் பலவுங் கூடிப் பிருதிவியாதி சதுர்பூதமுமா மென்றுஞ் சொன்னாயாகக் கொள்ளென்றவாறு. (௫0)

780 பத்த [3]னை யாய்நின் பரமாத் துமனையுஞ்
சித்தனை யாகக் கருதியல் சீவன்கட்
கத்தன்மை ஞானமு மென்ற யவனுக்குத
துத்தலுங் காண்டலுஞ் சொல்லினை யன்றே.

(இ - ள்.) நீ பரமாதம னென்று சொல்லுகின்றவனைச் சித்த பரமேஷ்டி யாகப் புத்தி பண்ணி பக்தி செய்வாயாக; இனி ஸம்ஸாரத்து நிகழ்கின்ற ஜீவன்களுக்கு ஞானம் ஸ்வபாவமென்று சொல்லுவாயாக; அந்த ஆதமனுக்கு போக்திருத்துவமும் திருஷ்டத்துவமுஞ் சொல்லுகினறனை யன்றோ வென்ற வாறு. (௫க)

781 வண்டார் குழற்பெயர் மாணிழை யிற்றெனக்
கொண்டே னெனவவன் கூறினன் கூறலும்
பண்டே லறியெனப் பாராச ரனீயினிக்
கண்டா யெனச்சொல்லிக் காட்சி கொடுத்தாள்.

(இ - ள்.) நீலகேசியார் தததுவமிருந்தவாறு சொல்ல அவனும் அதற்கு உடனபட்டு இதுவே தததுவமெனறு சொல்லுதலும் பாராசரனே! நீ பாக்கி யஞ் செய்தனை கண்டா யென்று சொல்லி ஸம்யக் தர்சனாமிர்தத்தினைக் கொடுத்தா ரெனறவாறு. (௫உ)

782 ஐந்து மிருபது மாகிய சொற்பொரு
டந்திவை யல்லது தததுவ மில்லென்ற
சிந்தை யொழித்துச் சினவரன் சேவடி
வந்தனை யேசெய்து வாழிநீ யென்றாள்.

(இ - ள்.) பஞ்சவிம்சதி தத்துவமே தத்துவமென்று சொல்லுதலொழிந்து, பிறரையு மொழிவிதுப் பகவதருஹத் பரமேஸ்வரனையே சரணமாகவடைந்து, அவனது ஸ்ரீ பாதகமலங்களை பக்தி புரஸ்ஸரமாக வந்தித்து வாழ்வாயாக வென்று சொன்னாரென்றவாறு. (௫௩)

நீலகேசித் திரட்டில் சாங்கியவாதச் சருக்கம் முற்றிற்று.

---

1 பிராயோக்கியம் - தகுதியாம் வகை.

2 விகலஞ் ஞானதிவிக்ருதிகள் - குறைந்த ஞானம் முதலிய கார்யப் பொருள்கள். 3 ஐ - சாரியை.

எட்டாவது

வைசேடிக வாதச் சருக்கம்

783 ஆட்டினு ளவனையு மாக்கிச் செல்பவள்
வீட்டினார் நெறியென விரித்த மேலையோர்
காட்டினார் பலருளுங் கணாத னேயெனு
[1]மீட்டின னுலோகன திடத்தை யெய்தினாள்.

(இ - ள்.) வஸ்திராதியை மாசு நீங்குமளவும் நீருள்ளிட்டு அலைக்குமாறு போல பகுவித [2]சோத்யங்களால் அலைத்து, அவனது மித்யாத்வத்தினை நீக்கி, அவனை ஸம்யக் திருஷ்டியாக்கி, அங்கு நின்றும் செல்வாள் மோக்ஷமார்க்கஞ் சொன்ன பலருளும் [3]கணாதனைப்போலும் பெருமையுடைய லோகஜித் தென்பானுடைய ஆச்சிரமத்துச் சென்றாளென்றவாறு. (க)

784 வனப்புடை மாதரைக் கண்டு மாதவன்
சினப்புடைக் கருத்தின ளென்னச் சிந்தித்தே
நினக்கினி நெறிவயி னின்ற மெய்ம்மையை
மனக்கொளக் கிளக்குவேன் மன்னுங் கேளென.

(இ - ள்.) லோகஜித்தென்னும் ரிஷியும், நீலகேசியாரைக் கண்டு, வாதஞ் சொல்லுங் கருத்தினள்போலு மென்று புத்தி பண்ணி, எனது தத்துவமிருந்தவாறு கேளென்று சொல்லவென்றவாறு. (உ)

785 நெறியெனப் படுவது நின்ற மெய்ம்மையங்
கறிதலுக் கரியன வாறு சொற்பொருள்
செறியயான் சொலிற் றிரப்பியங் குணந்தொழில்
பொறியினுய் பொதுசிறப் புடன் புணர்ப்பதே.

(இ - ள்.) எனது தததுவ மார்க்கமாவது, அறிதற்கரிய பரமார்த்தத்தையுடைத்தாகிய ஷட்பதார்த்தங்களுமாம். அவையாவன: திரவ்ய குண கர்ம ஸாமாந்ய விசேஷ ஸமவாய மென்பனவாம்.

பொது - ஸாமான்யம். சிறப்பு . விசேஷம். உடன்புணப்ர்பு - ஸமவாயம். ()

786 பூதமைந் தொடுதிசை மனம் பொழுதுயி
ரோதினப் பொருள்கடா மொன்ப தாமவை

1 ஈடு - பெருமை. 2 சோதயங்கள் - ஆராயும் கேள்விகள்.

3 கணாதன் - வைசேஷிக தர்சன கர்த்தா.

நீதியிற் குணமவற் றியல்பு செய்கையும்
போதரும் பொருட்புடை பெயர்ச்சி யாகுமே.

(இ - ள்.) அச்சொல்லப்பட்ட பதார்த்தமாறிலும் முன் சொல்லப்பட்ட திரவ்யம் பூதமைந்தும், திக்கும், மனசும், காலமும், ஜீவனும் என அவை ஒன்பதுமாம். குணமாவது - அப்பொருள்களது இயல்பாம்; கர்மமாவது - அப்பொருள்களது புடை பெயர்ச்சியா மென்றவாறு. (௪)

787 பெரியதும் பின்னது மாய தப்பொது
வுரிதனிற் பொருள்களைச் செலுத்து மொற்றுமை
தெரிவுற வருவது சிறப்ப தாங்குணக்
கிரியைக ளிதற்கெனக் கிளத்தல் கூட்டமே.

(இ - ள்) மஹா ஸாமான்யமும், அவாந்தர ஸாமான்யமும் என ஸாமான்யம் இருவகைத்தாகும். அன்றி, பரம், அபரம் என்றுமாம். அவற்றுள் முதலது, ஸத்வம், வஸ்துத்வம் முதலாயின; ஒழிந்தது, திரவியதவம், குணதவம் முதலாயின. அதுதான் நித்தியமும், வியாபியுமாகிப் பொருள்களுக்கு ஒரு ஒற்றுமையைச் செய்வதாம். பொருள்களுக்கு அநயோநயம் வேறுபாட்டைச் செய்வது விசேஷ மென்பதாம். பொருளுடன அத்யாதம் பின்னமாகிய குண கர்மங்களை இதன திது வென்னுமாறு ஸம்பந்தித்து நித்யமும் வியாபியுமாகியது ஸமவாய மென்பதா மென்றவாறு. (௫)

788 ஆறின் முதன்மூன் றத்தி மற்றவற்
றீறின் மும்மையு மின்மையை யெய்தின
கூறினப் பொருள்களுங் குணனுஞ் செய்கையும்
வேறென விரித்தனன் விசேட வாதியே.

(இ - ள்.) சொல்லப்பட்ட பதார்த்தமாறினுள்ளும் முதற்கட் கிடந்த திரவிய குண கர்மங்களில் அஸ்தித்வம் ஸாமான்யம் கிடப்பதாம். இனி, இறுதிக் கட்கிடந்த ஸாமான்ய விசேஷ ஸமவாயங்களுள் அஸ்திதவ ஸாமான்ய விசேஷங் கிடவாதாதலின் அவை அஸ்திதவ முடைய வல்லவாம். ஸாமான்யாதியில் அஸ்திதவம் கிடக்கில், அஸ்தித்வ ஸாமான்யத்திலும் அஸ்தித்வ முளதாய் அதனிலும் பிறிதொரு அஸ்தித்வ முளதா யோடு மாதலின். இனி, திரவியமும், குண கர்மங்களும் அநயோந்யம் பின்னங்களா மென்று விசேஷவாதஞ் சொன்னனென்றவாறு. (௬)

789 தத்துவ மிவையெனத் தலையுந் தூக்கினாட்
கொத்ததன் றேவென வுரைநல் லாயினி
யித்தவ மிப்பொரு டேறி யான்செயிற்
பொய்த்தவ மாதலிற் போவ னென்னவே.

(இ - ள்) விசேஷவாதி, தனது தததுவஞ் சொல்ல, நீலகேசியார் அதனை அநாதரித்தது தலை சாய்த்திருந்தாராக, யான் சொல்லிய தத்துவங்கள் யுக்தி யுக்த மன்றோவென, இந்தத தபசை இப்பொருடேறியான் செய்வனாயிற் கெடுவன் இது பொய்த் தவமாதலி னென்றவாறு.

என்னை பொய்த் தவமானவாறெனில், கிரியையும், ஆதமாவும் அத்யந்தம் பின்னங்களாதலிற் றபசு ஆதமாவினுக்கு ஸம்பந்தியல்லவாதலி னென்பது. ஸமவாயம் கிரியையையும், ஆத்மாவையும் ஸம்பந்திக்கு மென்னினும் அது கொண்டுகூட்டாதாகலின் மெய்த்தவமாகா தென்பது.

போவனென்பது - கெடுவனென்றவாறு. (எ)

790 மெய்ந்நெறி யிதுவென விரிப்பக் கேட்டிருந்
திந்நெறி யமைதியின் றென்னுஞ் சொல்லினாய்
பொய்ந்நெறி யாதலைத் தேற்றிப் போகெனக்
கைந்நிறுத் தாளது காட்டக் கேளென.

(இ - ள்.) யான் சொல்லிய தத்வநெறி கேட்டிருந்து அயுக்த மென்று சொல்லுகின்றனையாயில், அயுக்தமானவாறு தேற்றிப்போவாயாக வென்று அவன் சொல்ல அவ்வாறு செய்கின்றேன் கேளென்று கையமைததா ரென்றவாறு. (அ)

791 நிலமுதற் பூதமாய் நின்ற நான்மையுங்
குலமுதன் மூர்த்தியாய்க் கூறி னொன்றவை
யலமுதற் பொருள்களாப் பன்னி னையவை
வலமுறை யிடமுறை வருதல் காட்டுகோ.

(இ - ள்.) நிலமுதலாகச் சொல்லப்பட்ட நான்கு பூதமும் ரூபதிரவ்யமென வொன்றாம். அவற்றை நானகாகச் சொல்லினை; அவை ஒன்றாகத் திரியுமாறு காட்டுவனென்றவாறு. (௯)

792 உரியதோர் நீரணை நுப்ப தாகுநெய்
யெரியெழு முளர்ச்சியா லிரைக்குங் காற்றதாம்
பெரியதோ ருருமுனீர்ப் பிண்டம் வெந்துநீர்
வரிசையிற் படலமாய் வந்த வல்லவோ.

(இ - ள்.) ஜலதிரவ்யம் மிருத்தாகிய உப்பாய்ப் பரிணமிததது; ஜலத்துட் படுவதாகிய நெய் அக்கினியாய்ப் பரிணமித்தது; அக்கினி மிக் கெரிவுழிக் காற்றுப் பிறக்குமாதலின், அது காற்றாய்ப் பரிணமிததது; ஜலமாகிய மேகபடலம் இடியாகி அக்கினியாய்ப் பரிணமித்தது; நீரிடைநீர் திரண்டு முத்தாயிற்று. இவவாறே [1]சுக்திகாபுடத்துப்புக நீர் முததாய்ப் பரிணமித்தது; பிருதிவியா

[1] சுக்திகாபுடம் - முததுச் சிப்பி.

கிய சந்திரகாந்தக் கல்லும், உப்பும் ஜலமாய்ப் பரிணமித்தன ; சூர்ய காந்தமும், காஷ்டமும் அக்கினியாய்ப் பரிணமித்தன. இவ்வாறு திரிந்து வருதலின் அவை ஒன்றன்றே ; நான்காகச் சொன்னவாறென்னை ? என்றார்க்கு) அவை பின்னலக்ஷணத்தவாதலினானும், லோகபிரஸித்தியும் பற்றி நான் கென்று கொண்டே னெனில், பிருதிவிதானும் ஸ்நிக்த பிருதிவியென்றும், கரபிருதிவி யென்றும் இருவகைத்து ; அவற்றுள் முதலது - உவர்மண், களிமண் என்பன முதலாக அநேக பேதப்படும் ; ஒழிந்ததும் ஸ்நிக்தம் - ரூக்ஷம் என்பன முதலாகப் பல வகைப்படும் ; ஜலமும் சமுத்திர, மேகஜலம் என்பன முதலாகப் பலவகைப்படும். அக்கினியும் வடவாக்னி, உதராக்னி முதலாகப் பலவகைப் படும் ; காற்றும் தென்றல், வாடை, ஸ்வாஸ முதலாகப் பலவகைப்படும். ஆதலான், அவையும் பின்ன லக்ஷணத்தனவும், பிரசித்தங்களுமாதலில் தத்வம் அநேகதாவாகக் கொள்ளப்படுமன்றோ வென்றார்க்கு, அவை அவ்வாறு மெனினும், பிருதிவியாதி நானகிலும் அடங்குதலின் நான கென்று கொள்ளப் படுமெனில், அந்நான்கும் ரூபமென வடங்குதலின் ஒனறேயாகக் கொள்ளப் படுமெனபது.

இனி, பிருதிவியாதி விகல்பம் பிருதிவியுளடங்கும் ; காஷ்டாதியும், க்ஷீராதியுமவற்றுள் அடங்குமாறென்னை யென்றார்க்கு, கடின ஸ்வபாவத்தன யாவற்றையும், பிருதிவியுள்ளும், திரவ்ய ஸ்வபாவததன யாவற்றையும் ஜலத்துள்ளும், கமன ஸ்வபாவததன யாவற்றையும் காற்றுள்ளும், உஷ்ண ஸ்வபாவத்தன யாவற்றையும் அக்கினியுள்ளுமடக்கி நான்காகக் கூறினேனெனில், பிருதிவியாதி போல காஷ்டாதியும் பரமாணு ஸ்கந்தோஹததால முடிந்தன வாதலின அவற்றையும் வேறு வேறு பொருளாகக் கொள்வதன்றி காடிந்யாதி ஸ்வபாவம் பற்றி நானகாகக் கொண்டனையாயில் வர்ணாதி ஸ்வபாவம்பற்றி யாவற்றையும் ரூபதிரவ்ய மென்றே கொள்ள வமையுமாதலி னனைறை நான் கெனக் கொண்டா யென்பது. (௧௦)

793 ஒலியதன் குணமென வுரைததி யாதலால்
வலியுடை நிலையில மற்றெப் பூதமும்
பொலிவொடு முதறம்முட் புல்ல லின்மையாற்
கலிசெய லொழிகநின் காய மென்றனள்.

(இ - ள்.) [1]"ஆகாசஸகுணஸ்ஸப்த:" எனபதனால் ஆகாச மொழித் தொழிந்த பூதங்கள் ஸ்வதந்திர ரூபத்தால் நிலைபேறுடையன வல்லவாம். என்னை யெனில், பரமாணு ஸ்கந்தோஹமாகி பிராதேசிகமாகிய சப்தம் ஆகாச குணமாவதாகில், அவ்வாறாகிய பிருதிவியாதியும் ஆகாச குணமாகவே அமையு மென்றார்க்கு, சப்தம் பரமாணு ஸ்கந்தோஹ மன்றெனில், பிரதிதொனி யெழுதலும், சப்தோத்பத்தியில் கம்ஸாதி சப்தித்தலும், இந்திரிய கிராஹியமாதலும் கூடாவாம்.

1 "ஆகாசகுணஸப்த:" - ஆகாசத்தின் குணம் சப்தம்.

இனி ஸப்தமாகிய குணமும், ஆகாசமாகிய குணியும் தம்முட் பொருந்தாமையில் நீ ஆகாசங்கொண்டு கர்வித்தவொழி யென்றவாறு.

என்னை பொருந்தாமை யெனில், ஆகாசம் நித்யமும், அமூர்த்தமும், வியாபியுமாம்; சப்தம் அநித்யமும், மூர்த்தமும், பிராதேசிகமு மாதலிற் பொருந்தாதென்பது. இனி ஆகாசத்தை யொழியுங் குற்ற மென்னையெனில் குணமுளவழி குணியுமாதலால், ஆகாசம் பிராதேசிகமாம். என்னை? அக்கினியின் குணமாகிய செம்மையும், வெம்மையு முளவழி அக்கினி யுளதாவதன்றி அக்கினியுள் ஒரு பிரதேசத்து அவையுளவாகின்றனவோ? ஜலத்திற்குக் குணமாகிய திரவத்வமும், சைதயமு முளவழி ஜலமுளவாவதன்றி, ஜலத்துளொரு பிரதேசத்து திரவ்யத்வ முதலாயின உளவாகின்றனவோ? க்ஷீரத்தின குணமாகிய வர்ண ரஸங்க ளுளவழி க்ஷீரமுளதாவதன்றி க்ஷீரத்துளொரு பிரதேசத்து வர்ணாதி யுளதாகுமோ? ஆதலால், குணமுளவழியே குணியுமாதலில், ஆகாசம் பிராதேசிகமாம்.

இனி, ஆகாசம் அநிதயமுமாம்; என்னை? வர்ணாதி குணங் கெட்டவழி க்ஷீராதி திரவயங்கள் கெடுமாறு போல சப்தமாகிய குணங் கெட்ட வழி ஆகாசமுங் கெடவேண்டுதலின. இனி ஆகாசம் இந்திரிய கிராஹியமாதலும் வேண்டும்; வர்ணாதி குணங்களும், திரவ்யங்களும் இந்திரிய கிராஹியமானவாறுபோல, சப்தம் இந்திரிய கிராஹியமாகில் ஆகாசமும் இந்திரிய கிராஹியமாக வேண்டுதலின். இனி க்ஷீராதி திரவ்யமுள்ள தேச காலத்து ளெல்லாந் தத்குணமாகிய வர்ணாதி பெறப்படுமாறுபோல, ஆகாசமுள்ள தேச காலதது ளெல்லாம் புருஷ பிரயத்னாதி யொழிய சப்தம் முதலாகல் வேண்டும். அவவாறுயின், 'அ' என ஒரு சப்தம் எழுந்தால், அது எவ்விடத்துள்ளாராலும், எக்காலதஇுள்ளாராலும் கேட்கப்பட வேண்டுதலில், [1]ஆகாராதி சப்தோத்பத்தி பிறக்கவும் பெறாதாகிப் பிரததியக்ஷ விரோதமுமாம்.

இனி, [2]ஸ்போடாதியால் தேசாதி நியதி சப்ததத்திற்குச் சொல்லுதலில் சப்தம் நிதயமாமெனில், கமனாதிகிரியைகளும் எக்காலதநும், எவ்விடதது முள்ளதான ஸ்போடாதி யொன்றினால் ஒரு காலத் தோரிடத்து சப்தம்போல வெளிப்படுதலில் நித்யமாமெனவு மமையும் என்றார்க்கு, புருஷ பிரயத்னாதி காரணத்துக்குத் தக்கவாறு கமனாதி கிரியைகள் தோன்றி நசிப்பது பிரத்தியக்ஷ ஸித்தமாதலில், அவை அநித்யமெனில், அவ்வாறாகிய சப்தமும் அநித்யமாமாதலில் சப்தவிநாசதது ஆகாசத்துக்கு விநாசமுளதாமென்பது. ஆதலால், ஆகாசத்தைக் கொண்டு கர்விததவொழி யென்றவாறு. (கக)

794 சுட்டின திசைத்திறஞ் சொல்லிற் சூரியன்
பட்டது மெழுந்ததும் பற்றி நான்குமாய்
யெட்டெனப் பலவென வின்ன தன்மையாற்
கட்டினர் வழங்கினுங் காய மெய்துமே.

---

1 ஆகாராதி - 'ஆ' முதலாகிய.

2 ஸ்போடம் - பூர்வமீமாஸ கொள்கை: சப்தம் நித்தியமெனல்.

(இ - ள்.) நின்றால் அர்த்தாந்தரமென்று கருதிச் சொல்லப்பட்ட திக்கினது பரமார்த்தஞ் சொல்லில், ஆதித்யனது உதயாஸ்தமயம் பற்றி நான்கெனவும், எட்டெனவும், பலவெனவும் [1]விவக்ஷாவசத்தால் வழக்குப் பெற்று நடப்பினும் அது ஆகாசத்தில் வியதிரிக்தமாகிய ஸ்வதந்திர பதார்த்தமன்று; ஆகாசம் சார்வாகப் பெறப்படுவ தென்றவாறு. (கஉ)

795 மண்டிலம் பலரையு நிறுவி மத்திமங்
கொண்டுநின் றான்றிசை கூறு மின்னென
வெண்டிசை யவன்வயிற் பிறக்கு மென்பவேற்
கண்டில நின்பொருள் காட்ட வல்லையோ.

(இ - ள்.) ஒருவனை நடுவு நிறுத்திச் சூழப்பலரையு நிறுத்தி நடுநின்றான் சுற்றி நின்றாரைத தனித்தனியே, நான் நினக்கு எததிசையே நின்றேனென வினவ, அவன், எல்லாத திக்கிலு நின்றானாகப் பெறப்படுதலின் அவன் வியாப்தனாயினானோ? அல்லனெனில் திக்கு விவக்ஷாவசததால் வந்ததாம். அஃதன்றி ஸ்வதந்திர பதார்த்தமென்று சொல்லிக் காட்டவல்லையோ வென்றவாறு. (கங)

796 அத்திசை யவனுமா யல்ல னும்மென
வெத்திசை யவர்களு மிசைப்பி னேகநீ
பத்திசெய் தினியென்னைப் பரமன் பாதமே
சித்தியு முடிகெனச் சேர்ந்து வாழ்தியே.

(இ - ள்.) ஒருவனே விவக்ஷாவசத்தால் ஒருகாலத்து அநேகதிக்கி னின்றானாகப் பெறப்படுதலின், வஸ்து அநேகாந்தமாம்; அவ்வாறு கொண்டனையாயில் ஜினேந்திரனையே உபாசிப்பாயாக வென்றவாறு. (கச)

797 மன்னுமம் மனமெனப் படுவ தாவதே
யின்னுயி ருருவினோ டியைந்த வொற்றுமை
யின்னுமக் காலமு மிருமைத் தாகவி
னின்னுடைப் பொழுதவ ணிற்ற லில்லையே.

(இ - ள்.) மனசாவது சரீராத்ம ஸம்பந்தத்துப் பெறப்படுவதாதலில் ஸ்வதந்திரமாயுள்ளதொரு பதார்த்தமன்று. இதனை ஒரு பதார்த்தமென்று கொள்ளில் இவ்வாறாகிய இந்திரியங்களைந்தையும் ஐந்து பதார்த்தமாக்கி திரவ்யமொன்பதன்றிப் பதினாலாகக் கோடல்வேண்டும். இனி, காலமாவதும் சேதனாசேதன திரவியங்களது புடை பெயர்ச்சியாற் பெறப்படுதலின் அதுவும் ஸ்வதந்திர பதார்த்தமன்று. ஆயில் சேதனாசேதனம்போலப் பெறவேண்டுமென்பது.()

1 விவக்ஷாவசம் - வேண்டியபடி.

798 குணங்களுந் தொழில்களுங் கூறி வேறெனிற்
பிணந்தனைச் சீவனுப் பெற்ற தென்னையோ
வுணர்ந்தில னுரையுமொன் றிலனெனி னுறுதிநாம்
புணர்ந்தில மவன்வயிற் போந்த தில்லையே.

(இ - ள்.) குணகர்மங்களும், திரவயங்களுஞ் சொல்லி, அவை அதயந்தம் பின்னமென்று சொல்லுதியாயில், ஞானுதி குணங்களிலும்,[1] வியாஹாராதி கிரியைகளிலும் அத்யந்தம் பின்னமாதலில், [2]சபநிர்விசேஷமாகியதனை உயிரென்று பெற்றவாறென்னை? பெறிலன்றே ஸமவாயம் அதனோடு ஞானு தியை ஸம்பந்திப்பது. அன்றியும் இந்த உயிரினல் நாம் பெற்றதென்னை? ஒன்றை யறிதலும், சொல்லுதலுமில்லையாயின் ஒரு பயனுமில்லையாம். அன்றியும் அறிதலும், சொல்லுதலும் இலனுயின், அவனது உண்மையும் பெறப்படுத லில்லையென்றவாறு. அன்றியும் ஞானுதி குணங்களிலும் வியாஹாராதிகிரியை களிலும் வியதிரிக்தமாகிய ஜீவனும், செம்மை வெம்மை முதலாகிய குணங்களி லும், தகனுதிகிரியைகளிலும் வியதிரிக்தமாகிய அக்கினியும் எத்தன்மையவென் ருர்க்கு இன்னதன்மையவெனில், அத்தன்மையும், அவற்றிற்கு குணமாதலின், அதனேடும் அவை பின்னமாம். ஆதற்கண் அவ்விடத்தும் [illegible]குற்றம்வரும், ஆத லால், குணகர்மங்களில் வியதிரிக்தமாகிய ஜீவாதி சூன்யம[illegible]ன்பது போந்தது.

799 எப்பொரு ளெக்குணத் தானு மில்லையே
லப்பொரு ளக்குணத் தயல தாதலாற்
செப்பிலக் குளிரினுற் றீய துண்மைபோற்
றப்பெனப் பொருள்களு தோற்ற மில்லையே.

(இ - ள்.) எல்லாப் பொருள்களும், தததங் குணங்களோடு ஸ்வபாவத்தாற் கூடி நிற்றல் ஸம்பவியாதாகில், அந்த அந்தப் பொருள்கள் அந்த அந்த குணத் திற் பின்னமாதலால் சைத்தியததுடன் அக்கினி ஸம்பவியாதவாறுபோல, செம்மை வெம்மைகளுடனும் அக்கினிக்கு ஸம்பவமில்லையாம்; ஆதலால், எல் லாப் பொருளும் தத்தங் குணங்களுடன் ஸம்பவியாமையின், எல்லாம் சூன்ய மென்றவாறு. (கஎ)

800 குணத்தொடு குணிகளைக் கூறி வேறெனப்
புணர்ப்பதோர் பொருளினை வேண்டிற் பொய்யெனிற்
குணத்தொடு குணிகளுங் கூட்ட மின்மையா
லுணர்த்துதற் கரிதவை யுளவு மல்லவே.

(இ - ள்.) குணத்தையும், குணியையும் அத்யந்தம் பின்னமாகச் சொல்லி, அவற்றை ஸம்பந்தித்தற்கு ஸமவாயமென்ப தொன்று வேண்டுகின்றனையாயில்

1 வியாஹாராதி - பேச்சு முதலாகிய. 2 சப நிர்விசேஷம் - பிணத்தோடு ஒப்பது.

ஸமவாயந் தானும் ஸாமான்யாதி திரயத்தில் ஸத்வமில்லாமையில் பொய்ப் பொருளா மாதலின், அதனுற் குணகுணிகளுக்குக் கூட்டமின்மையில் இதன் குண மிதுவென்றும், இந்தக் குணமுடைத் திப் பொருளென்றும் உணர்த்து தற்கும் அரிது, அவை உளவாதலும் அரிதென்றவாறு.

ஞானுதி குணங்களும், வியாஹாராதி கிரியைகளும் ஜீவாதி திரவ்யத்தில் அதயந்தம் வேறேயெனில், குணகர்மங்கள் எவவழி நிற்பனவாம்? அஜீவ திரவ யத்து நிற்பின், அது திருஷ்ட விரோதமாம்; அஜீவ திரவ்யத்து ஞானுதி குண மும், வியாஹாராதி கிரியைகளும் ஸமவாயங் கூட்ட அவ்வழி நின்றனவோ? ஸ்வயமேவ நின்றனவோ? கூட்ட நின்றனவெனில், அக்கினியில் வெம்மையை ஜலததுக்கூட்டலும், ஜலத்திற் சைத்தியத்தினை அக்கினியிற் கூட்டலுமாம். ஸ்வயமேவ நிற்பில் ஜீவ திரவ்யத்திலும், ஞானுதி ஸ்வயமேவ நிற்க அமை யும். ஜீவாஜீவ திரவியங்களி லன்றிப் பிறிதொரு வழிக் குணகர்மங்கள் நிற்குமெனினும் நிராதாரமாய் நிற்றல் கூடாதாம்; கூடில் என்றும் பிறிதொரு வழிக் குணகர்மங்கள் ஸ்வதந்திரங்களாகி நிற்கவும் அமையும்; ஜீவாதி திரவ் யங்களோடு ஞானுதி குணங்கள் அநாதியாக ஸம்பந்திதது நிற்குமெனில், ஸம வாயம் கூட்டிற்றனறும், அநாதிக்குக் கூட்டமில்லாமையால். இனிக் குணத் தில் வியதிரிக்தமான குணி, காவிஷாணம்போலப் பெறப்படாது; குணியில் வியதிரிக்தமான குணம் நிராதாரமாதலிற் பெறப்படாதாம். ஆதலில் இரண் டும் சூன்யமாமென்பது. (கஅ)

801 ஒன்பதுந் தத்தம துண்மை யாற்பல
வென்பது மெனைத்தென வெண்ணப் பட்டதும்
வன்பிதன் குணமிது வென்னப் பெற்றது
மன்பதற் குடைமையி னறியப் பட்டதே.

(இ - ள்) ஒன்பது திரவ்யங்களும் ஸ்வாதந்திரத்தாற் பலவாதலாலும், அவை பலவாக வெண்ணப்பட்டதும், வன்மை பிருதிவியாதிக்கு குணமென்று சொல்லுதலும் எல்லாம் நினபக்ஷபாத மென்பது அறியப்பட்ட தெனறவாறு. ()

802 அதனது குணமதற் கயல தாதலா
லிதனது குணமென விழுக்கிற் றென்னையோ
உதனமு முணர்விலை யொன்ற தென்றக்கால்
விதனமும் படாயது மெய்யு மாகுமே.

(இ - ள்.) குணமும் குணியும் அதயந்தம் பின்னமாயில் நெருப்பின் குணம் வெம்மை, நீரின் குணம் தண்மை யென்னவேண்டுவதில்லை; நெருப் பின குணம் தண்மை, நீரின் குணம் வெம்மை யெனவும் அமையும். இனி, அவை அத்யந்தம் பின்னங்களல்ல, தாதாத்மிய ஸம்பந்தங்களென்றால் ஒரு 1 சோத்யமில்லை. அதுதான் பரமார்த்தமு மாதலின் அவ்வாறு கொள்ளாமை யின் நீ உணர்வுடையை யல்லையென்றவாறு. உதனமும் - சிறிதும். (உ0)

1 சோத்யம் - ஆக்ஷேபனை.

803 கெடக்கெடும் பொருளெனிற் கேடு முண்டெனப்
படப்பெறு மதற்குநீ பரிவ தென்னையோ
வடக்குந்தன் றேற்றமு மொட்டி மும்மையு
மடக்கிலு மதுபெரி தழுகி தாகுமே.

(இ - ள்.) குணமும் குணியும் அத்யந்தம் பின்னங்களன்றி கதஞ்சித் அபின்னமுமாயில், குண விநாசத்திற் குணிக்கும் விநாசம் வரும்; பின்ன மாதலினன்றே, கருமை கெடச் செம்மை தோன்ற [1]ஒத்தி கெடாததூஉம், இளமைகெட முதுமை தோன்றப் புருஷன் கெடாததூஉம், சுருட்சிகெட நிமிர்ச்சி தோன்றப் பாம்பு கெடாததூஉம் காணப்பட்டதெனில், கருமையோடு நின்றது செம்மையை யடைதலும், இளமையோடு நின்றது முதுமையை யடைதலும், சுருட்சியோடு நின்றது நிமிர்ச்சியை யடைதலும் அவிசலித மாகிய கூடஸ்த நித்தியத்தில் ஸம்பவிக்குமாறுண்டோ? இது ஸம்பவிததலில் கதஞ்சித் அநித்யதவமும் வரப்பெறுமாதலின், நீ இதற்குப் பரிவதென்னே? கெடுகின்ற குணம்பற்றிக் கேடும், தோன்றுகின்ற குணம் பற்றித் தோற்றமும் ஒன்றை தியஜித்து ஒன்றைப் பஜிக்கின்ற திரவிய ரூபத்தினுக்கு நிலை பேறு மாகக் கொள்வா யெனின், மிகவும் அழுகி தென்றவாறு.

அன்றியும், அர்த்த கிரியாகாரி யானதன்றே வஸ்துவாவது; குண கர்மங் களில் வியதிரிக்தமாக, அது கரவிஷாணம்போலப் புடை பெயராமையில், ஆர்த்தகிரியாகாரியாமோ வென்றார்க்கு, குண கர்மங்களோடு கூடிய திரவ்யம் அர்த்தகிரியா காரியாகுமெனில், வஸ்துவாவதும் அதுவேயாமாதலில், வஸ்து வில் ஓரம்சம் கெடுதலும், ஓரம்சம் கெடாமையுங் கொள்ளெனபடும். அன்றி யும், குண கர்மங்கள் திரவியததிற் பின்னமாயில் கடபடாதிபோல வேறு பெறப்படாதவாறென்னை யென்றார்க்கு, அவற்றை ஸமவாயங் கூட்டுமெனில், ஸமவாயங் கூட்டினவழி அவற்றன் பேதம் ஒழிவறக் கெட்டதோ? ஒன்றும் கெட்டதில்லையோ? ஒழிவறக் கெட்ட தெனில், அணு முதலாயினபோல வொன்றாகச் சொல்லுவதன்றித் திரவ்யமென்றும், குணமென்றும் சொல்லு தல் அயுக்தமாம். ஒனறும் கெடாதெனில், கடபடாதிபோல வேறு பெறப் படவேண்டும். கெட்டதூஉம், கெடாததூஉமெனிற் பொருளும் அவ்வாறாதல் பொருந்துமென்பது. (உக)

804 குணங்கடாங் குணியெனுங் கூற்று முண்மையிற்
பிணங்கலாய்ப் பொருள்வயிற் பேறு முள்ளதே
யிணங்கலா விருமைய தின்மை யுண்மையும்
வணங்கலாம் வகையதோர் மாட்சி மிக்கதே.

(இ - ள்.) குணமென்னும், குணியென்னு மிரண்டு கூற்று முண்மையால், அவை ஏகாந்தம் ஒன்றெனப்படாவுமாகி, திரவ்யம் குணத்தில் அத்யந்தம்

---

1 ஒத்தி - ஓந்தி.

பின்னமாயில் அதனை குணியென்று வழங்குதலும், திரவ்யத்தில் அத்யந்தம் பின்னமாயில் குணத்தை குணமென்று வழங்குதலும் ஸம்பவியாமையில் ஒன்றை யொன்று விட்டு நீங்காவாதலிற் கடபடாதிபோல வேறெனப்படாவு மாகி, அவ்விரண்டும் பேதாபேத ரூபத்தால் வஸ்துவாதலில், வஸ்துவிற் பெறப் படுவதாகிய அர்த்தகிரியா லாபமுமுண்டேயாய் குணத்திற்கு குணியுடன் உண் மையும், பிறவழி இன்மையும், குணிக்கு குணத்துடன் உண்மையும், பிறவழி இன்மையுமாய் இணங்கி யிருத்தலாற் பெரியதோர் சிறப்புண்டாயிற் றென்ற வாறு. (உஉ)

805 பண்பினாற் பொருள்களுக் காய பல்பயஞ்
செண்பின னறிவினன் செறிவி னெனன
மண்பொனாற் குணநிலைக் காய மாட்சியா
நண்பின னல்லது நடத்த லில்லையே.

(இ - ள்.) குணங்களாற் குணிக்கு சதுரனென்றும், அறிவுடைய னென றும், செறிவுடையனென றும் பல பிரயோஜனங்களு முளவாயின், பொற் கெனவு மிருத் விசேஷமாகிய வனையலிலு முளதேயெனினும், பொன்னென னும் பொருளா லதனகணுண்டாகிய பொறகெனவும் [1]ஸம்பாவநீயமாயிற்று. இவவாறு ஒன்றிற்கொனறு உபகாரகமாதலில், அவை கதஞ்சித பேதமாயி னல்லது நடவாதெனறவாறு.

செண்பு - சதுர். (உங)

806 விலைபெறு நன்மையால வெறுப்ப தீமையாற்
கொலைபெறுங் களவினாற் குணத்தி னக்குண
நிலைபெறும் பொருளினா னின்ற வொற்றுமை
யலைபெறும் வேறெனி னுவ தில்லையே.

(இ - ள்.) நன்மை யென்னுங் குணததாற் குணி விலைபெறும், தீமை யெனனுங் குணததாற் குணி கழிக்கப்படும்; களவு முதலாகிய தீத்தொழில் களாற் பொருட்குக் கொலையாவதாம்; ஞானப்யாஸாதி நற்றொழில்களாற பொருள் [2]பூஜ்யமாம்; வெண்மை [3]பலாகாதி பிறவற்றிலு முளவேயெனினும் ரஜததில் வெண்மை தததிரவ்யததால் [4]சிலாகை பெற்றது. விஶ்வஸ்த புருஷ திரவயததினல் தத்வாக்யம் பிரமாணமாயிற்று. ஆதலால், குணகர்மங் களும், திரவியங்களும் பினனமெனபது கெடும். பின்னமாயின் இவை இவ வாறாகா வென்றவாறு. (உச)

807 நல்வினைப் படுதலுந் தீவினைப் படுதலும்
பல்வினைப் பாகினாற் பயங்க ளெய்தலு

1 ஸம்பாவநீயம் - போற்றததக்கது. 2 பூஜ்யமாம் - பூஜிக்க யோக்கியமாம்.
3 பலாகம் - கொக்கு. 4 சிலாகை - பெருமை.

மில்வினைக் குணங்கடா மென்றும் வேறெனிற்
சொல்லில சுழற்சியும் வீடுந் தோற்றமே.

(இ - ள்.) புண்ணியஞ் செய்தாலும், பாவஞ் செய்தாலும் தத்பலானுப வனமுமில்லையாம்; குண கர்மங்களும் திரவ்யமும் ஏகாந்தம் பின்னமாயில். ஸம்ஸார மோக்ஷங்களுந் தோற்றத்தை யடையா வென்றவாறு. (உரு)

808 ஆட்டுடை யாடன வாட ருங்களு
மோட்டுடைக் குதிரையு மோட்டு மென்றின்ன
கூட்டிய வப்பொருட் கொடைய வாதலான்
மீட்டவை யொன்றென வேண்டல் வேண்டுமே.

(இ - ள்.) [1]விலாஸிநியது நிருத்தமும், அச்வத்தினது சீக்கிர கமனமு முதலாகிய கிரியைகள், கிரியாவான்களுக்கு ஸம்மான காரணங்களாதலில் அவை யொன்றென வேண்டுமென்றவாறு. (உசு)

809 கூத்த ராடலுங் குதிரை யோடலு
மோத்துரை யுள்பட வொழிந்த யாவையு
நீத்தன வேயல்ல நிலையு முண்மையிற்
போத்தரல் வேண்டினப் பொழுதி னுகுமே.

(இ - ள்.) கூத்தாடன் முதலாகிய தொழில்களெல்லாம் கையறக் கெட்டன வல்ல. கெட்டனவாயில், அவை பின்பு அந்தக் கிரியாவான்களிடைப் பெறப் படாவாகல் வேண்டும். வேண்ட, முன்பு படித்ததனைப் பின்பு படியாதொழி யல் வேண்டுமாதலில் அவை வியக்தி ரூபத்தாற் கெட்டனவெனினும் சத்தி ரூபத்தாற் பொருட் கண்ணே நின்று வேண்டிய பொழுது புலப்படும்; திரவ் யததுடன் கதஞ்சித பேத முண்மையில் குண கர்மங்களுக்குக் கெடாமையும் சக்தி ரூபத்தா லுளதாமாதலி னென்றவாறு. (உஎ)

810 [2]பிணங்கல வர்ய்த்தம்முட் பிறக ளாகிய
குணங்களுந் தொழில்களுங் குழுமிக் கெட்டன
புணர்ந்துடன் பொருள்வயிற் போந்த வாறுநீ
யுணர்ந்திலை யதுவுநின் னுடைய தேபிற.

(இ - ள்.) தம்முட் சேராவாய், அந்யோந்யம் பின்னங்களாகிய குண கர் மங்களும், திரவ்யமும் ஸம வாயத்தாற் கூட்டப்பட்டுக் கூடுமெனில், ஸமவாயங் கூட்டுகின்ற கூட்டத்திற்கு முன்னேயுளதாகிய ஞானுதியை ஆத்மனுடன் கூட்டுமோ? முன்பு இலாததனைக் கூட்டுமோ? இல்லாததனைக் கூட்டுமெனிற் [3]கபுஷ்பத்தை ஜீவனோடு கூட்டவும் அமையும். முன்பே யுள்ளதனைக் கூட்டு

1 விலாஸிநி - நிருத்த மாது. 2 பிணங்கல் - நெருங்கல்; பின்னல்.
3 கபுஷ்பம் - ஆகாச புஷ்பம்.

மெனிற் பிறிதின் கண்ணே நின்ற ஞானத்தை ஆத்மனுடன் கூட்டுமோ? ஆத்மன் தன் கண்ணே நின்ற ஞானத்தை ஆத்மனுடன் கூட்டுமோ? பிறிதின் கண் உளதாய் நின்ற ஞானத்தை ஆத்மனுடன் கூட்டுமெனின், ஞானம் பிறிதின்கண் ணுளதாய் நிற்கின்ற ஸமவாயங் கூட்ட நிற்குமோ? தானே நிற்குமோ? ஸமவாயங் கூட்ட நிற்குமெனில் கூட்டுகின்ற போதே ஞானத்தை ஜீவனிலே கூட்டவமையும்; அன்றியும் பிறிதொன்றிலே முந்திக் கூட்டியதனை அதனின்றும் வாங்கி ஜீவனிற் கூட்டில் ஜீவனிலே [1]ஜடத்வாதியைக் கூட்டலுமாய் பிருதிவியாதி திரவ்ய பேதமும் ஸம்பவியாதாம்.

இனி, ஒன்றிலே முந்துறக் கூடியதனை அதனினின்றும் வாங்கிப் பிறிதொன்றிற் கூட்டுதல் ஸமவாயத்திற்குக் கூடுவது மன்று. கூடில் எப்பொழுது மவ்வாறு மாறிக் கூட்டவேண்டும். அன்றியும் பிறிதொன்றில் ஞானத்தைக் கூட்டுகின்ற கூட்டத்திற்கு முன்பேயுள்ளதனைக் கூட்டுமோ? இல்லதனைக் கூட்டுமோ? வெனபது முதலாகிய குற்றமும் வரும். பிறிதில் ஞானம் குணந் தானே கூடில் ஜீவனிலும் தானே கூட அமையும்.

இனி, ஜீவன்கண்ணே யுள்ள ஞானத்தை ஜீவனோடு கூட்டுமெனில், அதற்குக் கூட்டமென்ப தொன்றில்லை, தானேயாம். கூட்டினும் கூட்டத்திற்கு முன்பே யுள்ளதனைக் கூட்டுமோ? இல்லதனைக் கூட்டுமோ? வென்பன முதலாகிய குற்றம் வந்து சக்ரப் பிரசங்கமாம். அனறியும், குண கர்மங்களோடுண்டாகிய வேற்றுமை திரவ்யத்துளுண்டோ இல்லையோ? இல்லையெனில், அவை ஒன்றாம்; உளதெனில் அது திரவியத்தோடு ஸ்வபாவத்தால் ஸம்பந்தமாயில் குணங்களும் ஸ்வபாவத்தால் ஸம்பந்தமாக அமையும். இனி ஸமவாயங் கூட்டக் கூடுமெனில், திரவியத்தினுள்ள வேற்றுமையைத் திரவ்யத்தோடு கூட்டிற்றோ? பிறவழி யுள்ள வேற்றுமையைத் திரவ்யத்தோடு கூட்டிற்றோ? வென்பது முதலாகிய குற்றங்கள் வரும். குண கர்மங்களோடு திரவ்யத்துக்கு உண்டாகிய வேற்றுமை ஸமவாயங் கூட்டுவதன் முன்பு திரவியத் தில்லையாகில், குண கர்மங்கள் திரவியத்தோடொன்றாவதாம். ஆதலிற் கூட்டம் வேண்டாதாம்.

இனிக் கூட்டுவதன் முன்னே திரவியத்திற் குண கர்மங்களோடே வேற்றுமையுளதாகில், அதுபோல குண கர்மங்களுந் திரவியத்திற் றாமே யுளவாம். ஆதலில், ஸமவாயங் கூட்ட வேண்டுவதில்லை. இன்மையில் குண கர்மங்கள் தாமே வஸ்துவிற் சூழ்மி நின்றன. இனி ஸத்தாய குண கர்மங்கள் கெடில் ஸத்தாய திரவியமு மொழிவறக் கெடவமையும். அஸத்தாகிய குண கர்மங்கள் தோன்றில், அஸத்தாகிய காவிஷாணந்தியும் தோன்ற அமையும். அது தோன்றாமையில், அஸத்துக்கு உற்பத்தி கூடாதாம்; ஆதலின், ஸத்துக்கு அத்யந்த நாசமும் கூடாதாம்; ஆதலின், உள்ளது ஒழிவறக் கெட்டு இல்லாதது தோன்றுதாயின, லோகம் சூனயமாம். ஆதலால், சமுத்திரத்துத் திரை சமுத்திரத்துத் தோன்றி யவிந்தவாறு போல வியக்தி ரூபத்தாற் கெட்ட குணகர்மங்கள்

---

1 ஜடத்வம் - அசேதனம்.

சக்தி ரூபத்தால் அந்த திரவ்யத்து நின்று காரணம் பெற்றுப் பின்னும் வியக்தி ரூபத்தாற் புலப்பட்டனவாதலில், வியக்தி ரூபத்தாற் கெட்டன சக்தி ரூபத்தால் அந்தப் பொருளோடு கூடிப் போந்தவாறு நீ அறிந்திலையோ? அறிவிற் பின்னனுதலில் உனக்கு அறியாமை ஸ்வ பாவமன்றே வென்றவாறு. (உஅ)

811 பொதுவெலாப் பொருளொடும் பொருந்தி நின்றதே
லதுவெலாப் பொருள்களை யாக்கு மொற்றுமை
யிதுவலா லவைதம்மு ளியைத லில்லையேல்
செதுவெலாம் பிறவது சென்ற தென்றலே.

(இ - ள்.) ஸாமான்ய மென்பதொன்று எல்லாப் பொருட் கண்ணும் நின்ற துண்டாயில், அது எல்லாப் பொருள்களையும் ஒன்றாகச் செய்யுமென்பது கொள்ளலாம். இது நின்றமையு மின்றிப் பொருள்களும் அத்யந்தம் அபின்னங்களுமாவன. ஆயில், நின் வாக்கியம் அஸத்பிரலாபமா மென்றவாறு.

என்னை? சாமான்யம் பொருள்கடோறும் நில்லாதவாறெனில். அனுவிருத்தி பிரத்யய நிமித்தமாகிய ஸாதாம்யத்தை யொழிய ஸாமான்ய மென்பதொன்று பிரத்தியக்ஷாதி பிரமாணங்களால் திரவியாதி த்ரயம்போலே [1]பிரதிபன்ன மாகாமையின் என்றாகக்கு [2]அனுகம பிரத்யயம் ஸாமான்யத்தால் வருவதாதலின், அதனால் ஸாமான்யத்தினுக்கு பிரதீதி யுளதெனில், [3]அத்திரயம் போல பிரதி அனுகம பிரத்யயமாவது [4]இதம்ஸத் இதம்ஸத் எனவும், [5]இயம் கௌ இயம்கௌ எனவும் பிறக்கும் பிரதீதியன்றே. அஃதாயி லுண்மைபற்றி, இதம்ஸத் தென்றும், கோவான தன்மைபற்றி இயம்கௌ என்றும் ஸாதர்ம்யத்தால் பிறந்ததல்லது, நீசொல்லும் ஸாமான்யத்தாற் பிறந்ததன்று. பிறக்கில், உண்மைத்தன்மை யுண்டாந்தன்மை யில்லாத முயற்கோடு முதலாயினவற்றில் இதம்ஸத் தென்றும், கோவாந்தன்மை யில்லாத அஸ்வாதியில் இயம்கௌ என்றும் பிறக்கல் வேண்டும்.

இனி, ஸாதர்ம்யம ஸாமான்யத்தாற் பிறந்ததெனில், ஸத்வாதியும் ஸாமான்யத்தாற் பிறந்ததாம். பிறக்க, ஸாமான்யம் அஸத்திலே ஸத்வாதியைப் பண்ணிற்றாம். இனி ஸத்வாதி தர்மங்களை ஸாமான்யம் பண்ணுமாயில், ஒழிந்த சுக்லத்வாதியையும் வேறே சில பண்ணுதல் வேண்டும். இனி, சுக்லத்வாதி [6]ஸ்வதஸ்ஸித்தமெனின், ஸத்வாதியும் ஸ்வதஸ்ஸித்தமாக அமையும். ஆதலால், ஸாமான்யம் பிரமாணஸித்த மன்மையிற் கல்பனையா மென்பது. அன்றியும் ஸாமான்யாதி த்ரயத்தில் ஸத்வமில்லாமையாலும், ஸாமான்யம் கல்பனையாம்.

---

1 பிரதிபன்னம் - அறியப்படுதல்.

2 அனுகம பிரத்யயம் - ஏகஜாதியான பொருள்களிலுள்ள பொதுத் தன்மை. 3 அத்திரயம் - அந்த மூன்று.

4 இதம்ஸத் இதம்ஸத் - இதுஉளது, இதுஉளது.

5 இயம்கௌ இயம்கௌ - இதுபசு, இதுபசு.

6 ஸ்வதஸ்ஸித்தம் - தானே சித்தமாயுளது.

இனி, ஸாமான்யாதி திரயத்தில், [1]ஸாமான்யஸத்தை இல்லை யெனினும், [2]ஸ்வரூபஸத்தை யுளதெனில், கபுஷ்பாதியினும் ஸாமான்யஸத்தை யில்லை யெனினும் ஸ்வரூபஸத்தை யுளதாய் அஸத்பதார்த்த மென்பதொன் றிலலை யாம். ஆதலால், ஸாமான்யத்தினுக்கு பிரதீதி யின்மையில், அது பொருள் தோறும் நின்றமையில்லை யென்பது. இனி, அது உளதெனினும், ஸாதர் மியததால் வரும் ஒற்றுமை யொழிய ஸாமான்யத்தால் வருவதொன் றில்லாமை யில் பொருள்களுக்கு இதனல் வருவதொரு ஒற்றுமை யில்லை யென்பது. ஆத லால், நின்வசனம் அயுக்த மென்பது. (உக)

812 அன்றியும் பொதுவது வந்த மில்பொருட்
சென்றதே யென்றலாற் சிதர்ந்து பன்மையாய்க்
குன்றியுங் கூடியு நின்றுங் கொள்பய
மின்றியும் போதலா லென்னை யாயதோ.

(இ - ள்.) அன்றியும் ஸாமானய மெனபது சகல பதார்ததங்களிலும் சென்றது என்பாயாயில், அது அந்தப் பதார்ததங்களிற் பின்னமோ, அபின் னமோ? பின்னமெனில், அவற்றிற் பின்னமாகிய ஆகாஸத்தாற்போல ஸாமான யததால் ஒற்றுமை பொருள்களுக் குளதாகாதாம். ஸமவாயங் கூட்டக் கூடு மன்றோ வெனினும் பொருள்சோறுங் கூடி நின்றும் பின்னமாகிய ஆகாசம் ஒற்றுமை பண்ணுதவாறுபோல ஸாமான்யம் பொருள்களுக்கு ஒற்றுமை பண் ணுதாம்.

இனிப் பொருள்களோடு அபின்ன மெனில், மிருத்திற் கிடநத மிருதவம் ம்ருதகுவதக்க் கட கபாலாதி நாநாதவத்தை யடைநதவழி நாநாவாயும், லவ ணுதியாய்த் திரிநதவழித திரிநதும், ஜலாதியாற் கெட்டவழிக் கெட்டும் இவ் வாறு பகுபிரகாரமாம். இனி, ஜலத்துவ ஸஹிதமாகிய ஸதவமும், [3]பாவகதவ ஸஹிதமான ஸதவமும் என இவவாறாகியும் சிதறி ஸாமானயம் நாநாத்வத தினை யடையும். இனி லோகததுள் கடாதிவஸ்துக்கள் குறைந்தவழி கடத வாதி ஸாமான்யம் குறைந்தும், அவை கெட்டவழிக் கெடும், கடாதி புதி தாகத தோனறியவழி வநது தோன்றிக் கூடியும், பதார்ததங்கள் நின்றவழி நின்றும், அவை சென்றவழிச் சென்றும் நிதயமும், வியாபியும், ஸததாவி ரஹிதமு மாதலில், அர்ததகிரியா காரியன்றாகியும் ஸாமான்யம் பதார்த்தங்களிற் பின்னமுமாய் அவற்றிறகு ஒற்றுமையைப் பண்ணுதென்று சொல்லில் ஸாமான்ய கல்பனையால் கொள்வதோர் பயனின்றாகியுங் கெடுதலால் இது திர வியமாகிய தெவ்வா றென்றவாறு. (௩௦)

813 பொதுவெனப் படுவதோர் போலி யாதலாற்
பொதுவெனப் படுவன போன்ற தாங்களே

1 ஸாமான்யஸததை-சாவ பொருள்களுக்குரித்தான உண்மைத்தன்மை.
2 ஸ்வரூபஸததை - தனிததனி பொருளின் உண்மைத்தன்மை.
3 பாவகத்வ ஸஹிதம் - உஷ்ணத்துவத்துடன்.

யதுவென மீட்டிருந் தாறென் றெண்ணுவா
யிதுவென வென்னையிங் கிதனோ டேமழுய்.

(இ - ள்.) சாமான்யமாவது ஸாதர்மியமே, பிறிதில்லையெனில், ஸாதர் மியமே சமான்ய மாவதாயில், அது திரவ்யத்தில் அத்யந்தம் பின்னமன்றாகி, திரவ்ய ஸ்வரூபமாகி, சுக்லத்வம்போலப் படத்வமும் பிரதீதமாதலில் ஸத தையை யுடைத்து மாகி, தர்மிநாசத்து தர்மியுடனே நசிப்பதுமாகி, தர்மியிற் பிரித்துப் பெறப்படாது, தர்மி தானேயா யிருத்தலில், இது குண வியதிரிக் தார்த்த மன்று ; குணவிசேஷமாம் என்றார்க்கு, ஒரு திரவ்யத்துக் கிடக்கின்ற மாதுர்யாதி குணங்கள் [1]பிரகர்ஷ தாரதம்யமுடைய ; சாமான்யம் பிரகர்ஷதார தம்ய முடைத்தன்றெனில், [2]அஸ்வதவாதி சாமான்யத்திற்கும் பிரகர்ஷ தார தம்யம் காணப்படுகின்ற தன்றோ என்றார்க்கு, அஸ்வத்துவ மொகரு மெனி னும் பிறிதொரு காரணத்தாற் பிரகர்ஷ தாரதம்யம் வந்ததெனில், மாதுர்யத்வ மொக்குமெனினும், பிறிதொன்றால் பிரகர்ஷ தாரதம்யம் வந்ததாம்.

இனி, அஸ்வவிசேஷ மெனினும், மாதுர்ய விசேஷ மெனலுமாம். இனி மாதுர்ய பிரகர்ஷததால் மாதுர்ய முடைப் பொருள் [3]பிரகிருஷ்ட மாமெனில, அஸ்வத்வ பிரகிருஷ்டததால் அஸ்வதவமுடைய ஜீவதிரவ்யம் பிரகிருஷ்ட மாம், ஆதலால், சாமான்யமும் குணவிசேஷமாம். அன்றியும் இம்மாததிர மாகிய விசேஷத்தால் அர்தாந்தரமாகக் கொள்ளில், வர்ணாதிபோலாது கநதம் புறப்பட்டுங் கமழுமாதலின், அதுவும் அர்தாந்தரமாக வேண்டுதலில், தததுவ மேழாகக் கோடலுமாம். சாமான்யம் சாதர்மியத்தைப் பண்ணுமெனில், திரவி யத்திற் குணததைப் பண்ணுவதாக, [4]குணகிருத்தென ஒன்றைச் கல்பிதது அதற்கு சாமான்யஸததை இல்லையெனினும் ஸ்வரூபஸததை யுளதாக்கித தத துவ மேழாகக் கோடலுமாம். அஃதன்றிப் பலவாகக் கோடலுமாம். அவ்வாறு கொள்ளா யென்றவாறு. (௩௪)

814 சிறப்பெனப் படுவது தெரியி னப்பொரு
ளறப்பெற நின்றவக் குணம தாதலி
னிறப்பவு மிதுதன தினமை யேயினுய்
புறப்படுத் திடுவனுன் பொருளு ளெண்ணலே.

(இ - ள்) விசேஷமென்று சொல்லப்படுகின்றது தான பொருள்களுள், ஜீவாதி[5] பிரபோதகமாகிய வியக்தியோ பிறிதொன்றோ ? பிறிதொன்றெனில், அந்த விசேஷ மென் செய்வதாம். ஜீவாதி வியக்தியைப் பண்ணுமோ பண் ணுதோ ? பண்ணுதெனில், ஜீவாதி வியக்தியைப் பண்ணுவது பிறிதொன்று

1 பிரகர்ஷ தாரதம்யம் - மேன்மையின் உயர்வு தாழ்வு.

2 அஸ்வத்வாதி சாமான்யம் - குதிரைததன்மை முதலிய ஜாதி.

3 பிரகிருஷ்டம் - மிகவும் மேலானது.

4 குணகிருத் - குணத்தை செய்வது. 5 பிரபோதகம் - அறிவிப்பது.

கல்பிக்கவும் வேண்டி விசேஷ கல்பனைக்கு பிரயோஜனமில்லையுமாம். இனி, வியக்தியைப் பண்ணுமெனில், பொருள்களுள் ஜீவவியக்தியாவது - புத்தியாதியாம். அஜீவவியக்தியாவது - வர்ணாதியாம். அவ்வழி அசத்தாகிய விசேஷம் சத்தாகிய புத்தியாதியைப் பண்ணுதல் பொருந்தாதாம்; பண்ணில் க புஷ்பமும் ஒரு சத்தைப் பண்ணவமையும்.

இனி, ஜீவாதி பிரபோதகமாகிய வியக்தியே விசேஷமெனப் படுமெனில், அவாந்தர சாமான்ய மென்பதொன் றில்லையாம். என்னை? ஜீவத்வ மெனனும் சாமான்யமாவது ஜீவபிரபோதகமாகிய வியக்தியை ஒழியக் கூடாதாமாதலின். அன்றியும் விசேஷமென்பது [1]சாகல்யேன திரவ்யத்தினுக்குப் புறப்பாடு செய்யும் ஸ்வபாவ விசேஷமாதலின், அது குணமேயாம்; ஆகலின், நின்னாற் கல்பிக்கப்படுகின்ற விசேஷ மெனபதொன்றில்லையாம்; ஆதலிற் பதார்த்தங்களோ டெண்ணுத லொழிதலேன், ஒழி யென்றவாறு.

புறப்படுத்திடுவ னெனத் தனமையா லோதிற்று - [2]சாதர்மிய சாமான்ய வகையால் எல்லாப் பொருள்களுக்கு மொற்றுமையும் [3]வைதர்மியமாகிய விசேஷ வகையால் பொருள்களுக்கு வேற்றுமையும் கொள்கை, ஸ்யாதவாத பூஷிதமாகிய ஜைனசித்தாந்தத்து நின்ற வெமக்கல்லது ஏகாந்தவாதியாகிய நினக்குக் கூடாமையிற் புறப்படுத்திடுவே னென்று சொன்னவாறும். (௩௨)

815 கூட்டினு லல்லது கூட்ட மில்லையேற்
கூட்டுவான் செல்வதுங் கூட்ட மில்லையே
பாட்டினாற் பலவுமாம் பயமி லாதன
மூட்டினு னுரைத்தியோ முனிவு போக்கிதோ.

(இ-ள்) திரவ்யத்துடன் குணகர்மங்களுக்கு சமவாயங் கூட்டினல்லது கூட்டமில்லையாயில், திரவ்யத்துடன் குணகர்மங்களைக் கூட்டுவதாகக் கல்பித்த சமவாயத்தானும், உம்மையால், சமவாயத்தின் குணமாகிய [4]சமவயிப் பித்தலும், ஞானத்தை ஜீவனோடு சமவயிப்பித்தலும், பிருதிவியாதியோடு சமவயிப்பியாமையும், அக்கினியுடன்வெம்மையைக் கூட்டுதலும், குளிர்ச்சியைக் கூட்டாமையும், ஜலத்துக் குளிர்ச்சியைக் கூட்டுதலும், வெம்மையைக் கூட்டாமையும் முதலாயின எல்லையில அமையும்.

ஆதமகுணமாகிய, புத்திக்குக் குணமாகிய ஸம்பக்தவமிதயாத்வ [5]தைக்ஷ்ண்யமாந்த்யாதி குணங்களும, ரஜதம் க்ஷீரமுதலாகிய பொருள்களினுடைய சுக்லவர்ணத்தின் விசேஷ குணங்களும், இவ்வாறே ஒழிந்த வர்ணத்தின் விசேஷ குணங்களும், க்ஷீரசர்க்கராதி திரவ்யத்தினுடைய மாதுர்ய ரசத்தின் விசேஷ குணங்களும், புளிப்பு முதலாகிய ரசங்களின் குணங்களான கடுமை மென்மைகளும், ஒழிந்தரஸகந்த ஸ்பர்சங்களுடைய விசேஷகுணங்களும், ஞானத்தின்

---

1 சாகல்யேன-முழுதும். 2 சாதர்மிய சாமான்யம்-ஒற்றுமைத தன்மை.
3 வைதர்ம்யம் - வேற்றுமை. 4 சமவயிப்பித்தல் - சேர்ப்பித்தல்.
5 தைக்ஷ்ண்யமாந்த்யாதி குணங்கள் - கூர்மை, மந்தம் முதலாகிய குணங்கள்.

குணமாகிய மித்யாத்வ குணமாகிய மௌட்டியம் [1]வைபரித்யம் சம்சயித்தல் முதலாயினவு மாகிய குணத்தின் குணங்களும், தானாதிகிரியைகளினுடைய நன்மைக் குணமும், ஹிம்சாதி கிரியைகளினுடைய தீமைக்குணமும், ஹம்ஸம் விருஷபம் அவைபோலும் ஸ்திரீ புருஷர்களுடைய கமனகிரியைகளின் நன்மைக்குணமும், [2]உஷ்ட்ராதியும் உஷ்ட்ராதி போல்வார்களு முடைய கமனகிரியைகளிற் றீமைக் குணமும், யானை குதிரை முதலாயினவற்றினுடைய ஓட்டுக்களின் விசேஷகுணங்களும், முதலாகிய கிரியாகுணங்களும், பிறிதொன்று கூட்டினல்லது, தத்தம் முதல்களோடு கூடாவாம்.

இனி, அவற்றைப் பிறிதொன்று கூட்டில், அதனையும் பிறிதொன்று கூட்டவேண்டி அநவஸ்தையாம். யாவற்றையும் சமவாயங் கூட்டு மெனில், சமவாயந்தன்னை திரவயங்களோடும், தன்குணங்களைத் தன்னுடனும் தானே கூட்டிற்றும். ஆகவே சமவாயங்கூட்டுமோப்போல ஒழிந்தனவும் தம்குணங்களை ததாமே கூட்டிக்கொள்ள அமையும். ஆதலில், ஸமவாய மென்பதொன்று வேண்டாவாம். ஆகவும், நீ பயனின்றியும் இவ்வாறுபலவாகச் சொல்லுகின்றது மௌட்டிகத்தாலோ, ஆலஸ்ய நிவிர்த்தியர்த்த மாகவோ? சொல்லா யென்றவாறு. (நக).

816 கொக்கொடக் கருமையைக் கூட்டு வித்தலுஞ்
சுக்கொடத் துவர்ப்பினைத் துன்னு வித்தலுஞ்
சிக்கென வேற்றுமை தீர்ப்பி நீயென
நக்கன ளளியனோ நயவ னென்னவே.

(இ - ள்.) கொக்குடன் கருமை நிறங் கூட்டுதலும், சுக்குடன் துவர்ப்பைக் கூட்டுதலுஞ் செய்து, கொக்குடனும், கருமையுடனு முண்டாகிய வேற்றுமையும், சுக்குடனும், துவர்ப்புடனு முண்டாகிய வேற்றுமையினையுந் தீர்ப்பிப்பாயாக, பின்னமானகைக்கு வெண்மையுங் கருமையு மொக்குமாதலி னென்றார்க்கு, யோக்கியமான குண கர்மங்களைத் திரவ்யத்துடன் ஸமவதிப்பிக்குமெனினும், பின்னமான இவற்றுக்கு யோக்கியதை ஸமவாயத்தாலோ, பிறிதொன்றாலோ, ஸ்வயமேவவோ? ஸமவாயத்தாலெனில், அதற்கு முன் சொல்லிய குற்றம் வரும்.

இனிப் பிறிதொன்று யோக்கியதையைப் பண்ணுமெனிற் கொக்குடன் கருமைக்கு யோக்கியதையைப் பண்ணவமையு மென்பது முதலாகிய குற்றம் வரும். இனி, ஸ்வயமேவ யோக்கியதை யுளதாமெனிற் கூட்டமும், ஸ்வயமேவ ஆகவமையும். இனி ஸமவாயத்தினுக்கு இவ்வாறு செய்வது ஸ்வபாவமெனில் தத்ஸ்வபாவமும், ஸமவாயமும் பின்னமோ அபின்னமோ? அபின்னமெனில், குணகர்மங்களும் அபின்னமாக அமையும். பின்னமெனில், அவற்றைப் பிறிதொன்று கூட்டுமோ, ஸ்வயமேவ ஸம்பந்தமோ? ஸ்வயமேவ ஸம்பந்தமெனில், குணகுணிகளும் அவ்வாறும். இனிப் பிறிதொன்று கூட்டு மெனில், அநவஸ்தையாம். அன்றியும், ஸமவாய ஸ்வபாவத்தைப் பிறிதொன்று

1 வைபரித்யம் - மாறுபாடு. 2 உஷ்ட்ராதி - ஒட்டை முதலிய.

கூட்டாது, ஸமவாயம் தன்னுடன் கூட்டுதல் ஸ்வபாவமாயில், [1]ஸ்வபாவ ஸ்வபாவிகள் பின்னமாதலில் ஸமவாயததுக்குச் சொல்லிய குற்றம் வரும். ஆத லால், மிகவும் ரஸிகனிவனென்று சொல்லிச் சிரித்தா ரென்றவாறு.

இன்னும், வேற்றுமை தீர்ப்பியெனவே, குணகர்மங்களோடு திரவ்யத்தோ டுண்டாகிய வேற்றுமையுங் குணமாதலால், அவற்றிற் பின்னமாகிய அதனை, அவற்றோடு சமவாயங் கூட்டிற்றன்றே? இல்லையாயில் குண கர்மங்களும் திரவயமும் ஒன்றாகு மன்றே? வேற்றுமையை ஸமவாயங் கூட்டுதலி னன்றே குணகர்மங்களும், திரவ்யங்களும் வேறாயின. இனி, அவற்றைக் கூட்டுமென் றனையாயில், முன் ஸமவாயத்தாற் கூட்டப்பட்ட வேற்றுமையைப் பிறிதொன் றாக நீக்குவிப்பாயாக வென்றுங் கொள்க. இன்னும் வேற்றுமை தீர்ப்பி யென்றதனால் ஸமவாயத்தால் திரவயத்துடன் கூட்டப்பட்ட குணகர்மங்கள் திரவயததின வேறுபட்டுப் பிரிதலை முடிவு செய்தற்கரிய தென்றவாறு.

முடிவுசெய்தற் கருமை யெனனையெனில், ஸமவாயம் குணகர்மங்களைத் திரவயததுடன் கூட்டுவதல்லது பிரிப்பதன்று; பிரிப்பது பிறிதொன்று கல் பிததிலை; தாமே பிரியுமெனிற் கூட்டும்பொழுதுந் தாமே கூடவமையுமாத லின். இனி, குணகர்மங்கள் திரவ்யததிற் பிரிகின்றனவல்ல நசிக்கின்றன வெனில், திரவயததுடன குண கர்மங்கள் கூடுகின்றன வல்ல; அவை திரவ யததுத தோனறுகின்றன என்னவுமமையும். ஆதலால், விசேஷவாதி அயுக் தஞ் சொல்லுகின்றா னென்று சிரித்தா ரென்றவாறு- வேற்றுமை பிரிதற் பொருண்மேல் வருமாதலினும் தீர்தலென்பது முடிவு செய்தற் பொருண்மேல் வருமாதலினு மிவ்வாறு பொருளுரைக்கப்பட்டது- (கச)

817 என்றுமப் பொருள்களு மியல்புந் தங்களோ
டொன்றென வருதலா லொன்று மாகுமே
தென்றலி லிருமையுந் தெரியி னின்மையா
லின்றினிக் கூட்டுவ தில்லை யில்லையே.

(இ - ள்.) அனுதியாகக குணகுணிகள் பிரிக்கபபடா, தொன்று தொட்டு வருதலில். [2]தாதாதமிய சம்பநததால் ஒன்றெனவுமாய், உமமையால் குண மெனவும், குணியெனவும் பெறப்படுதலின வேறெனவுமாகும். அவவாறன்றி அவை அதயந்தம் பின்னமெனில், குணியிற் பின்னமான குணம நிராதாரமா கிப் பெறப்பட்டதாம். குணததிற் பினனமான குணியும், [3]கரவிஷாணுதி போலப் பெறப்படாதாம். ஆதலால், இரண்டும் சூன்யமாமாதலில் இரண்டை யுங் கூட்டுவதாகி, [4]சததாவிரஹிதமாகிய ஸமவாயமுமில்லையா மென்றவாறு. ()

818 ஒன்றுநற் பொருள்கடாங் குணங்க டாம்பல
வென்றுநீ [5]யேகம் [6]வே றென்ப தென்னெனப்

1 ஸ்வபாவ ஸ்வபாவிகள்-குணகுணிகள். 2 தாதாத்மியம்-அதே சொரூபம்.
3 கரவிஷாணம்-கழுதைக்கொம்பு. 4 சததாவிரஹிதம்-உண்மையில்லாதது.
5 "வேறென்பதென்செயப்" என்பது பாடபேதம். 6 ஏகம்-ஏகாந்தமாக.

பொன்றுமக் குணமெனிற் பொருட்கு மாமென
நன்றினிக் குணமுண்மை நாட்ட மாமென.

(இ - ள்.) குணியாகிய பொருளொன்று, அதின் குணங்கள் பல ஆதலால் அவ்விரண்டும் ஒன்றாயிற் குணிக்கு நாநாத்வமும், குணத்துக்கு ஏகத்வமும் வருமென்றும், குணம் அநித்யமாதலின், அதனோடு ஒன்றாகிய குணிக்கு அநித்யத்வமும், குணி நித்யமாதலின், அதனோடொன்றாகிய குணத்தினுண்மைக்கு நன்றாக நித்யத்வமும் வருமெனவும் புத்தி பண்ணிக் குணகுணிகளை, ஏகாந்தம் பின்ன மென்கின்ற தென்செய்ய? அவை அவவாறாயினும் குற்றம் வருவதில்லை யென்றவாறு.

என்னை, குற்றமில்லாதவாறெனில், குணிகடாம் ஒன்றாகி நின்று கூறு படுக்கலாகா தொனறாயினவோ, கூறுபடுக்கலா யொன்றாயினவோ? கூறுபடுக்கலாகாதொன்றாயின வெனில், ஒரு பொருளை வெளியது, நறியது, இனியது, சிறியது எனவும், உணர்வது, காண்பது, செய்வது, அப்பது எனவும் இவவாறு சொல்லுதலும், அவை, அவ்வாறாதலும் கூடாவாம். இனி, கூறுபடுக்கலா யொன்றா யிருக்கும் பொருளெனிற் குணங்களுட னுண்டாகிய ஐககியதையால், குணிக்குக் கூறுபாடுபற்றிக் கதஞ்சித நாநாத்வம் வருவதாம். இனி, குணங்கடாம் பலவாகி நின்று கடபடாதிபோல ஸ்வதந்த்ர ரூபத்தால் அதயாநதம் பினனங்களாகிப் பலவாகின்றனவோ? வேறு பிரிததுப் பெறப்படாவாகிப் பொருட்குத தன்மையாய்ப் பொருட்கண்ணே பெறப்படுவனவாகி, லக்ஷணங்களாற் பார்க்க, பின்னமாகிப் பலவாகினறனவோ? பிரதம பக்ஷமெனில், குணங்களுககுத திரவயத்துக் கண்ணே பெறப்பாடு மினறி, ஒன்றற்குக் குணங்களெனப் படாவாம். இனி தவிதீய பக்ஷததால் பிரிதது வேறு பெறப்படாமை முதலாகிய பிரகாரததால், குணியோடைக்கியதை பற்றிக் குணங்களுக்கு [1]ஸ்யாத ஐக்கியதை வருவதாம்.

இனி, குணி நிதயமாகின, அது அவிசலித நித்யமாகின்றதோ? ஒன்றொனறாய்ப் பரிணமியாநின்று நித்யமாகின்றதோ? அவிசலித நித்யமெனில், அவிகாரியாய், அர்த்தகிரியா விரகிதமாகி அவஸ்துவாம். அன்றியும் குணததினீங்குதலும், [2]குணாந்தர யோகமும் கூடாதுமாம். இனி, பரிணாமி நிதயமெனில், நித்யமே யன்றி அநிதயமுமுளதாவதாம். அது, அநித்ய குணததுடன குணிககுண்டான ஐக்கியத்தால் வநததாம். இனி, குணம் அநிதயமாகின, அது ஒழிவறக் கெட்டு அநிதயமாகின்றதோ? சக்தி ரூபத்தா லனறி வியக்தி ரூபததாற் கெட்டு அநிததியமாகின்றதோ? ஒழிவறக்கெட்டு அநிதநிய மாகின்றதெனில், மூர்ச்சாதி அவஸ்தையில் ஞானாதி கெட்டவழி ஒழிவற சக்தி வியகதிவ்ய ரூபத்தாற் கெட்டதாயிற் பின்பு அந்த ஜீவனுழை ஞானாதி பிறக்கப் பெறாதாம், கடபடாதியிற் பிறவாதவாறுபோல. [3](துவிதியபக்ஷததில், பொருள் ஒழிவறக் கெடாது நித்யாநிதயாதமகமாய் அநேகாந்தமாம்.)

---

1 ஸ்யாத் ஐக்கியததை - ஒரு பக்ஷத்தால் ஒற்றுமை.

2 குணாந்தரயோகம் - வேறு குணததோடு சேர்க்கை.

3 விடுபட்டதற்குச் சேர்க்கப்பட்டது.

வியக்தி ரூபத்தாற் கெடுதலாவது - வித்தின்கண் உத்பவித்து நின்ற அங்குரம் [1]சேதனாதி காரணத்தாற் கெடுதல். சக்திரூபத்தாற் கெடுதலாவது - வித்திற் பின்னொருகால் அங்குரம் பிறவாதவாறு தகனாதியாற் கெடுதல்; இன்னுமொரு காலதது ஓதிய சாஸ்திரார்த்த ஞானம் காலாந்தரோத்பவ யோக்யமாகக் கெடுதல் வியக்திரூபத்தாற் கெடுதலாம். காலாந்தரோதபவ யோக்யமன்றிக்கெடுவது சக்தி ரூபத்தாற் கெடுதலாம். மூர்ச்சாதி அவஸ்தையில், இவ்விரண்டு ரூபத்தாலும் கெட்டதாயில் ஞானம் பின்பு பிறக்கப்பெறாதாம்; பிறக்கில் ஒழிவறக் கேடு ஞானாதிகுணததிற் கில்லையாம். அது, குணியுடன் குணத்துக் குண்டாகிய ஐக்கியதையால் வந்ததாம். அன்றியும் குணகுணிகளை சமவாயம் கூட்டினவழி அவற்றின் பேதஞ் சிறிது கெட்டதாயில் ஒன்றுக்குவந்த விகாரம் ஒழிநததற்குச் சிறிது வருவது யுக்தமாம். பேதமொன்றும் கெட்டதில்லையாயில் அவற்றுக்குக் கூட்டமில்லையாம். ஆதலால், ஏகாந்தவாதிகட்கே நீ சொன்னது குற்றமாவது. சியாத்வாதிகளுக்கு ஒரு குற்றமும் வாராதாம். [2]“ஒன்றுநற் பொருள்கடாங்குணங்க டாம்பல” என்னும் சோதய பரிஹார முகததால் [3]யுகபதநேகாந்தஞ் சொன்னவாறும், “பொன்றுமக் குணமெனிற் பொருட்குமாம்” எனனும் சோதய பரிகாரமுகத்தால் கிரமானேகாநதம் சொன்னவாறு மறிந்துகொள்க. கிரமானேகாந்தஞ் சொன்னவா றெனனை யெனில், கிரமததால் அநேகாநதமாந் தன்மை பொருட்கு இல்லையெனில் ஜீவன, தேவன், மனுஷ்யன என்றாதலும், பாலன் குமாரனென்றாதலும், ஸ்வர்ணம் மகுடாதியாதலும் கூடாவாம். (௩௬)

819 குணிக்கணா னேக்கினாற் குணங்க ளில்குணத்
தணிக்கணா னேக்கினா லதுவு மன்னதே
பிணிக்கலாம் பிரிக்கலாம் பெற்ற நான்மையிற்
றுணிக்கலாந் துருநெறி துன்னு நன்மையே.

(இ - ள்.) ஜீவன அஜீவன் எனவும், மனுஷ்யன தேவன் நரகன் எனவும், பிருதிவி, அப்பு, பால், சோறு, நெய் எனவும் இவவாறு திரவய ரூபத்தால் நோக்க குணங்களும், திரவ்யஸ்வரூபமாகித திரவயத்து ளடங்கும். வெண்மை, நீர்மை, இனிமை, தண்மை என குணரூபததால் நோக்க, குணி, குணத்துள் அடங்கும். இவவாறுபெறப்பட்ட பிரகார நான்காலும் குணகுணிகள் ஒன்றாக்கலும், வேறாக்கலு மாவனவாதலில், ஏகாந்தவாதிகள் ஏகாந்தம் ஒன்றென்றும், வேறென்றும் சொல்லும்வழி வருவதொரு நன்மையுளதாகப் புத்திபண்ணியிருந்தாராகில் அது, பேதிக்கப்படு மென்றவாறு.

---

1 சேதனம் - வெட்டுப்படுதல்.

2 ‘ஒன்றுநற் குணிகடாம்’ என்றும் பாடபேதம்.

3 யுகபதநேகாந்தம் - ஒருகாலத்து அனேகாந்தம்.

பெறப்பட்ட நான்காவன - 1அந்யோந்யாந்தர்பாவத்வம், 2அப்ருதக்ப்ரதேசித்வம் 3ஏகத்வேந க்ராஹ்யத்வம் 4தத்பாவபாவித்வம் என்பன. இவற்றால் குணகுணிகள் ஒன்றாக்கவும், வேறாக்கவுமா மென்பது. இனி, இந நான்கும் ஒன்றாக்குவனவாக்கி 5ப்ருதங்நிர்தேசம், ப்ருதக்ப்ரதேசம், ப்ருதக்ப்ரதிபத்தி, ஸ்வஸ்வாமித்வம் என இந்நான்கும் வேறாக்குவனவாகக் கோடலுமாம். பெற்ற நான்மை என்றமையின், இக்காதையால் அந்யோந்யாந்தர்பாவத்வம் சொன்னா. அதனால், இனம்பற்றி ஒழிந்தனவும்பெறப்படுதலிற் பெற்றநான்மை யென்றா. (௧௭)

820 இல்லையக் குணங்குணிக் குண்மை தானெனச
சொல்லினக் குணிகுணத் தொன்று மாதலா
லல்லதக் குணங்களு மவைக ளாமென
நல்லதித் துணிவென நயத்தி லெய்தினன்.

(இ - ள்.) குணிமுகததா னேக்கக் குணமல்லை; குணமுகத்தா னேக்கக் குணியில்லை யென்று சொல்லுதலால், அவவிரண்டு மில்லை யென்பதே சாலு மென்பாயாயில், ஒன்றில் ஒன்று அநதாபவிக்கு மென்பதல்லது, அவற்றை இலவெனறு சொல்லுவதில்லை. அந்தர்பவிச்குமா றென்னை யெனில், குணத துக்கண்ணே குணியும், குணிக்கண்ணே குணமும் ஒன்றிநிற்கு மாதலின, அக் குணங்களே குணிகளாகும்; குணிகடாமே குணங்களுமாம்; இது, குணகுணிக ளது ஸ்வரூபமெனறு சொனனாராக, லோகஜிதனென்பானும், தனது மித யாதவ நீங்கி, இவ்வாறு தெளிதல் சால நல்லதுபோலு மென்று பிரிநனயின னெனறவாறு. (௧௮)

821 பொருளொடக் குணந்தொழிற் குண்மை யொன்றெனத்
தெருள்வது மும்மையிற் றெரிய வைப்பது
மருளுடை யறநெறி யண்ணல் சேவடி
யிருள்கெட நினைத்தலு மினையை யாகென.

(இ - ள்.) திரவயததுக்கும், குணகர்மங்களுக்கும் வேறுவேறன்றி ஸத்வம் 6ஸஹைவ ஸம்பவித்தலில், அம்மூன்றற்கும் ஸதவம் ஒன்றென்று தெளித

1 அந்யோந்யாந்தர்பாவம் - ஒன்றினொன றடங்கும் தன்மை.
2 அப்பிரதக் பிரதேசித்வம் - வேறு வேறான இடமின்மை.
3 ஏகத்வேன கிராகியதவம் - ஒன்றினல் ஒன்று அறியப்படும் தன்மை.
4 தத்பாவ பாவிதவம் - அது அதுவாம் தன்மை.
5 பிரதங்நிர்தேசம், பிரதக் பிரதேசம், பிரதக் பிரதிபத்தி, ஸ்வசாமித்வம்- 1, 2, 3, 4-இவற்றின் எதிர்பதங்கள்.
6 ஸஹைவ - கூட.

லும், ஸகல பதார்த்தங்களும் உத்பத்தி, ஸ்திதி, விநாசாத்மகங்க ளென்று தெளிதலும், கிருபாமூர்த்தியாகி, ஸம்யக்தர்சன ஞானசாரித்திராத்மகமாகிய ஸத்தர்ம மார்க்கத்தினைப் பிரகாசித்தருளிய பகவதர்ஹத் பரமேஸ்வரனது [1]ஸ்ரீபாதநகமயூக சமூஹத்தினை, ஹிர்தயத்துளதாகிய மிதயாதவதிமிரம் [2]நிச்சேஷமாகக் கெடுமாறு அநவரதம் சிந்தித்தலுமாகிய இத்தன்மையையுடையை யாவாயாக வென்று சொல்லி யென்றவாறு. (௩௯)

822 ஓம்படுத் துலோகனை யொழியச் சொல்லியான்
காம்புடைக் [3]கடநெறிக் கடப்ப னென்னவே
[4]பேம்படுப் பவரொடும் பிரிவின் றுமையைத்
தேம்படு கிளவிநீ சிந்தி யென்னவே.

(இ - ள்.) முன்சொன்னவாறே சொல்லி, லோகஜித் தென்பானை [5]ஓம்படுத்தி, யான போவலென்று நீலகேசியார் சொல்லுதலும், லோகஜித்து, எனக்குத் தத்வஞான சக்ஷுஸ்ஸினை விழிப்பித்த மஹோபகாரிணியாகிய புண்யவதியே! நின்னை மறக்குமாறென்னை? [6]'பேயொடும் பிரிவின்னாது'' என்பதறிதியன்றே? இதனை விசாரிப்பாயாக வென்று சொல்ல வென்றவாறு. (௪௦)

823 ஒக்குமவ் வுரையென வுள்ள தேயென
நக்கன [7]னாகிய நாதன் சேதியஞ்
சிக்கென வேத்துதல் சிறந்த தென்னவே
தக்கதென் றவன்சொலத் தானு நீங்கினாள்.

(இ - ள்.) 'பேயொடும் பிரிவின்னாது' என்று நீ சொல்லியது யான் பெரிது மறிவன; அஃதவ்வாறே யொக்கும் என்று சிரித்து நின்னுடன் பாந்தவயமில்லாமல் விட்டுப் போகினறேனல்லேன; [8]தீர்த்த வந்தநார்த்தமாகப் போகின்றேனென, அவனும் அஃதொக்குமென் றுடன்பட, அங்கு நின்றும் போயினா ளென்றவாறு. (௪௧)

நீலகேசித் திரட்டில் வைசேஷிக வாதச் சருக்கம் முற்றும்

---

1 ஸ்ரீபாதநகமயூக ஸமூகத்தினை - பகவானுடைய பாத நகத்தின் கிரண கூட்டத்தினை

2 நிச்சேஷமாக - மீதியில்லாமல். 3 கடம் - மலைச்சார்பு.

4 பேம்படுப்பவர் - பயமுறுத்துவோர்; பேய்கள்.

5 ஓம்படுத்தி - சம்மதிக்கச் செய்து.

6 "இன்னாதே பேஎயோடானும் பிரிவு" பழமொழி - 126.

7 'ஆதிய நாதன்' என்றும் பாடபேதம்.

8 தீர்த்த வந்தநார்த்தமாக - புண்ணிய ஸ்தலங்களில் வணங்குவதற்காக.

ஒன்பதாவது

வேதவாதச் சருக்கம்

824 **கா**தம் பலவுங் கடந்தபின் காகந்திக் கடிநகருள்
வேதமு மங்கமும் விச்சைக ணிலைமையும் வேண்டுநர்கட்
கோதவுங் கேட்பவு முரைத்தலி னுலகினு ளறியப்பட்டான்
பூதிக னெனப்படு மந்தண னோத்திடம் புக்கனளே.

(இ - ள்.) பலகாதமும் போகிக் [1]காகந்தி யென்னும் நகரம்புக்கு அந்த நகரத்து வேதமும், வேதாங்கமுமாகிய வித்யாஸ்வரூபங்களை விரும்பித தன்னை யடைந்தார்களை, ஓதுவித்து, முன்பே ஓதியவற்றுள் சந்தேகிக்கப்பட்ட அர்த் தங்களைக் கேட்டார்க்கு அவற்றை [2]யதாவத உபதேசித்தும், இவ்வாறே லோகத்து பிரசித்தனாயினன் பூதிக னென்பானோர் பிராஹ்மணனுடைய அத்ய யனசாலை புக்கா ளென்றவாறு. (க)

825 **எ**ன்னை யிங்குநும் பொருளென வினவலு மிவ்விருந்த
வன்னைதன் வரவிதே லாதியி லருமறை யதுமுதலாப்
பின்னைவந் தனகளு மிவையெனப் பையவே பெயர்த்துரைத்தான்
முன்னமங் கிருந்தவோர் முதுமக னவைதன் முறைமையினே.

(இ - ள்.) இவ்விடதது நும் சித்தாந்த மாவதியாதெனறு நீலகேசியார் கேட்டலும், இவள் பரசிததாந்த மாராய்தற்குப் போலும் வந்ததென, நினைநது அநாதி ஸத்தாகிய வேதம் எமக்குச் சாஸ்திரம்; அது முதலாகப் பிறநதன லோகத்து [3]பஞ்சவிம்ஶதிதத்வ ப்ரதிவாதியாகிய ஸாங்கிய தந்த்ரமும், ஷட்பதார்த்த ப்ரதிவாதி யாகிய வைசேஷிக சாஸ்திரமும் [4]ஸ்ருஷ்டி ப்ரதிவாதி யாகிய சாஸ்திரமும், [5]ப்ரஹ்மவாத ப்ரதிவாதியாகிய சாஸ திரமும், வைஷ்ணவமும், மாஹேஶ்வரமும், பாசுபதமும், பாஞ்சராத்ரமும், பரி விராஜிகமும், அவற்றுள் அந்தர்பேதமும், மற்று முள்ளனவுமென்று முறையே சொன்னான், அறிவான் முதிர்ந்த பூதிகனென்னும் பிராஹ்மண னென்ற வாறு. (உ)

---

1 காகநதி - காவிரிப்பூம் பட்டினம். மணிமேகலை. (22)37.

2 யதாவத் - உள்ளபடியே.

3 பஞ்சவிம்சதி தத்வபிரதிபாதி - 25-தத்துவங்களை விளக்குவது.

4 ஷட்பதார்த்த பிரதிபாதி - ஆறு பொருள்களை.

5 சிருஷ்டிவாத பிரதிபாதி - உலகம் படைப்பு என்பதை விளக்குவது.

826 நாத்திக மல்லது சொல்லலை யாயின்மு னன்பயந்த
சாத்திர மாவது வேதமன் றோவது தான் [1]சயம்பு
சூத்திரி நீயது வல்லை யலாமையிற் சொல்லுகிலாய்
போத்தந்தி யோவதன் றீமையென் றான்பொங்கிப் பூதிகனே.

(இ - ள்.) நாஸ்திகமல்லது சொல்லுகின்றிலை. என்னுற் சொல்லப்பட்ட சாஸ்திரமாவது, அபௌருஷேய வேதமன்றோ? அது நின்னால் அறியப்படுவ தன்மையின், அதற்கு தோஷஞ் சொல்லுதல் நினக்கரிதென்று கோபித்துச் சொன்னான் பூதிகனெனறவாறு.

நாஸ்திகஞ் சொல்லுதலாவது - முனபு வேதத்தைப்பற்றிப் பிறந்த தரிசனங்கள் பலவுளவென்று சொல்லுதற்கண் அவை நின்கருததால் யுக்தமோ? அயுக்தமோ? யுக்தமெனில், மீமாம்ஸையைவிட்டு அவற்றைக் கோடல்வேண்டும்; மீமாம்ஸையே யுக்தம், அவை அயுக்தமெனில், சரீரத்தினின்றும் மூத்திரமே, [2]புரீஷமே, [3]அதோவாயுவே, வேர்ப்பே, சிலேஷ்மமே என்றிவை முதலாயின பிறந்தன வெனினும், சரீரதுக்கு அவற்றால் வருவதோர் சிலாக்கியதை யில்லை யென்று சொல்லுதல் [4](போல அவற்றால் வருவதோர் சிலாக்கியதை இல்லை யென்று சொல்லுக); சூத்திரஸ்திரீயாகிய நினக்கு அறியப் போகாது வேதம் என்று சொல்லிய தென்னை ஹீனஜாதியாகிய நீங்கள் அறிகின்றது யானறிதற்கெட்டா தென்னை? யென்றேற்கு, ஹீனஜாதியானவா றென்னை யெனில், நுங்கள் ஸநதானததுப் பிரதான புருஷராகியவஸிஷ்டனே, அகஸ்தியனே, சக்தியே, பராசரனே, வியாஸனே, சுகனே யென்றிவருள், வஸிஷ்டனும், அகஸ்தியனும், பிரயா, திலோததமை யென்னும் அப்ஸரஸ்ஸைக் கண்டகாலத்துக் கலசத்துஜனிததனர். வஸிஷ்டனுக்குச் சண்டாளி கருப்பத்து ஜனிததான் சக்தி யெனபான்; சக்திக்கு ஶ்வபாகிபாற் பிறந்தான் பராசரன்; பராசரனுக்கு மதஸயததுப் பிறநத மத்ஸியகந்தியைபாற் பிறந்தான வியாஸன்; வியாஸனுக்குத திலோததமைபாற் பிறநதான் சுகன்;

[5]" நத்தக்கீ ஶஹ்ஸம்ஹ்ருதோ வஸிஷ்டோ நாம மஹாமுநி:
தபஸா ப்ராஹ்மணோ ஜாதஸ்தஸ்மா ஜாதிரகாரணம். (1)

வாஸ்யாம் ஶஹ்ஸம்ஹ்ருதஸ்துக்தநாம மஹாமுநி:|
தபஸா ப்ராஹ்மணோ ஜாதஸ்தஸ்மா ஜாதிரகாரணம். (2)

ஶ்வபாகீ ஶஹ் ஸம்ஹ்ருத: பராஶரமஹாமுநி:
தபஸா ப்ராஹ்மணோ ஜாதஸ்தஸ்மா ஜாதிரகாரணம். (3)

---

1 சயம்பு - சுயம்பு; ஸ்வயம்பு. 2 புரீஷம் - மலம்.
3 அதோவாயு - கீழ்ப்போகும் வாயு, அபானம்.
4 விடுபட்டதற்குச் சேர்க்கப்பட்டது. 5?

ஊத்ருமஞாத்ஜோ விஷ்ணு வ்யாஸோ நாஊ ஊஹாஊ௯தி ஃ।
தவஸா ப்ராஹ்மணோ ஜாதஸ்தஸ்மா ஜாதிரகாரண௦.'' (4)

என இவ்வாறு நீரே சொல்லுதலி னென்பது. அன்றியும் பிராஹ்மணராகிய நுமக்கும் அப்பியாஸத்தாலன்றி வாராதெனில், எமக்கும் அப்பியாஸத்தால் வரும். (ரு)

827 பூதிகன் றுனது சொல்லலும் யானது வல்லனெல்லாம்
சாதிகண் டாயெனத் தான்றா ராது சாற்றுகென்றுட்
காதியென் றுனுமோ ரந்தமென் றுனுமுண் டேலதற்கு
நீதியி னுலுரை நீயினி யானது நேர்வனென்றுன்.

(இ - ள்.) பூதிகன், நீலகேசியாரை நோக்கி, நீ வேதத்துக்கு தோஷஞ் சொல்ல வல்லயோ வென்று சொல்லுதலும், யான அதற்குத் தூஷணம் பண்ணுகின்றேன்; அதனை நன்றென்று சாதிப்பாயாகவென்று சொல்லுதலும், வேதத்திற்கு ஓர் ஆதியும் அந்தமும் உளதாகில் சொல்லு; அதற்குத் தோஷமுளதாக யான் இசைவனென்று சொன்னு னென்றவாறு. (சு)

828 செய்கையும் புதுமையு முடைமையிற் றிருட்டத்தின் மறுதலையிற்
பொய்யொடும் பொருளொடுங் [1]குவகொடுஞ் சாலவும் பொருந்துதலின்
மையுறு மயக்கமு மாற்றொடு கொலைமன்னு மருவுதலி
னையமீ றிக்கதிச் செலுத்துவ ததுவென்னை யாவதென்றுள்.

(இ - ள்.) செய்கைத்தன்மை யுடைமையாலும், புதுமை யுடைமையாலும், [2]பிரதீதி விரோதமாகையாலும், பொய்யுடைமையாலும், பொருள்வேட்கை செய்யுமாதலினும், குவகொடு கூடுதலாலும், இருளுற்ற மயக்கத்தைப் பண்ணுமாதலினும், தடுமாறு பொருண்மைத்தாதலினும், கொலை முதலாயினவற்றுப் பிராணிகளைப் பிரவர்த்திப்பிக்குமாதலிற் நீக்கதி செலுத்துமாதலினும் அஃதெங்ஙனம் ஆதியும் அந்தமுமின்றி நினக்குறுதி பயப்பதென்றவாறு.

செய்கை யுடைமையாவது - செயற்கையாகிய லௌகிக வாக்கியங்களோடு வைதிக வாக்கியத்திறுைக்கு வர்ணபத வாக்கியார்த்தங்களில் விசேஷமில்லாமையினும். இவ்வாறு விசேஷமில்லாத புதுக் கிணறும், பழங்கிணறும் முதலாயின செயற்கையாயினவாறுபோல வெனபது.

"கநாஷிஃ காஷஃ ப்ரக்ருதவெஷவ்யாவாரவாநு காஷகாஸ கயுஊநாதந காஷவஸ"

என்பதனுல் வேதம் அபௌருஷேய மென்பது பெறப்படுமெனில், இவ்வாறு பிடகத்திரயாதிக்கும் அபௌருஷேயத்வம் சொல்லலாமாதலின், அபௌருஷேய மென்பது லோகத்துப் பெறப்படாதாம். அன்றியும்,

1 குவகு - குற்றமுள்ள வகுப்புக்கள்.
2 பிரதீதி - காண்டல்.

[1]"அஸ்ய மஹதோ பூதஸ்ய நிஶ்வஸிதமேதத்யத்ருக்வேதோ
யஜுர்வேத: ஸாமவேதோऽதர்வாங்கிரஸ இதிஹாஸ: புராணம்|"

என்பது முதலாகிய வேத வாக்கியங்களாலும் வேதம் செய்கையுடைத்து என்பது பெறுதும். வேதத்துக்குத் 'தைத்திரி' யென்றும் பேராதலினும் செய்கையுடைத்தாம். "தித்திரிணா ப்ரோக்தம் (தைத்திரி)" யென்று [2]நிர்வசித்தலின்.

"வக்தா நஹி கஶ்சித் கஶ்சித் ஸ்வாதந்த்ர்யேண வ்யவஸ்த்ய
தே| யதோ வேதஸ்ய ஸம்ப்ராப்தி ஸ்த்தோ வேதம் விவக்ஷதி"

என்பதனால், உபதேச பரம்பரையால் வருகின்றதன்றி ஸ்வாதந்திரத்தால் ஒருவன் சொல்லாமையின் வேதம் செய்கையுடைத்தன்றெனில், பிடகத்திரயாதியும் உபதேச பரம்பரையால் வருகின்றதென்று சொல்லலாமாதலின், அதுவும் செய்கையுடைத்தனரும்.

இனி, பிடகத்திரயம் புத்தாதியாற் செய்யப்பட்டதென்பது பௌத்த சமயத்துப் பிரசித்தமெனில், வேதம் மஹாபூதாதியாற் செய்யப்பட்டதென்பது வேதத்துப் பிரசித்தமென்றார்க்கு, வேதம் இன்னான் செய்தானென்று லோகத்துப் பிரசித்தியின்மையில் வேதம் செய்கையுடைத்தன்றெனில்,

"ப்ராஹ்மணா:ஸம்ப்ரஹ்ணாஸ்தேஷாம் ஸம்ஹிதாயாம் ஸமதீயதே|
ஊர்த்வம் ஸம்ஹ்ருதாஸ்ஸம்ஹர்த்தா ஸம்ஹிதாயாம் ஸுஜ்ய
தேவேஷு: "

என்பது முதலாயினவும் இன்னாரின்னார் செய்யப்பட்டனவென்று லோகத்துப் பிரசித்தியுடையவன்மையின், அவையும் செய்கையுடையவனாய் வேதம் போல [3]அநுஷ்டேயங்களாம்.

இனி, பிராஹ்மண ஆமேயகியும், சாமுகனுமாய் ஒருவனாற் சொல்லப்பட்டதென்பது இந்த வாக்கியங்களாலே விளங்குமன்றே யெனில், வேதமும் ஹிம்ஸாபிரீதியும், மத்ய பிரீதியும், பிராஹ்மண பிரீதியும் முதலாயினவுடையானொருவனாற் செய்யப்பட்டதென்பது வேதந் தன்னாலே விளங்கும். எனவே யெனில்,

[4]"(a) ஶ்ருதம் ஹார்யா ஹத்தே| (b) உபரிஷ்டாத் உபரிஷ்டாத்
ஸம்வத்ஸரந்தி ஸர்வ ப்ராஹ்மணா ஸ்ம்ருதோநாவ: காஶ்யேத
ஸர்வம் ப்ரஸந்தா ஸர்வேஷாம் ப்ரஸந்தா"

1 பிருகதாரண்யகம். 2 நிர்வசித்தல் - பொருளுரைத்தல்.

3 அனுஷ்டேயம் - அனுஷ்டிக்கத்தக்கது.

4 (a) cf. தைத்திரீய ஸம்ஹிதா: 2-1; 1-1. (b) ஐதரேய பிராம்மணம்.

என்பனவற்றால் ஹிம்ஸாபிரீதி முதலாயின விளங்குமாதலினென்பது. ஆதலால், பலராற் சொல்லப்பட்டுக் காலதேசவ்யத்தால், இன்னார் சொன்னவென்றறியப்படாத [1]ஸுபாஷிதங்களை ஒருவன் ஒரு கோவை படத் தொகுத்தாற்போல வேதமும் வியாஸனாற் றொகுக்கப்பட்டதென்பது. வேதம் செய்கையும், புதுமையுடைமையு முதலாயின மேலிற் காதைகளாலுந் தெளிக. இனி, செய்கை யுடைமையாற் புதுமை யுடைமையும் பெறும்.

இனி, திருஷ்ட விரோதமாவது - லோகத்துக் காண்கின்றபடியை மறுதலைப்படச் சொல்லுதல். அஃதாவது, புற்றிலும், கலசத்திலும், பூமியிலும், மத்ஸ்யத்திலும், மிருக முதலாயினவற்றும் மனுஷ்யர் பிறந்தா ரென்றலும், சண்டாளி கருப்பத்துத் தோன்றினன் பிராஹ்மணனாகு மென்றலும், அருணனென்னும் புருஷனுடன் இந்திரனும், சூர்யனு மெனனும் புருஷர் ஸங்கமிக்க, அவன் வாலியும், சுக்ரீவனு மெனனும் வானரங்களைப் பெற்றான னென்றலும், இந்திரனுக்குப் புருஷசின்ன மில்லாமையின் ஓர் ஆட்டினது [2]சேப்ப மரிந்து கூட்டக் கூடிற்றென்றலும், ஜீவன் நித்யமும் வியாபியு மென்று சொல்லி வைத்து ஜீவனுக்கு [3]கதி பிரதயாகதி முதலாயின சொல்லுதலும், கவச குண்டலாதியோடு குந்திதேவியாற் கர்ணன் பிறந்தா னென்றலும், புகநிரோற்பத்தி நிமித்தமாகப் பிராத்ருபாரியா கமனம் தர்ம மென்றலும் முதலாயின: அவையெல்லா மறிந்துகொள்க.

இனி, பொய்யொடு பொருந்தலாவது:—

[4]“ கஂடுநாஂணிஂவிநூக, தஂநஂமூஂவிஂபாயக, தஂஸ்ரீவஂ வ்ருத்ரூஂமஂவு:ஷ| உத்தாநா வெவெ தெவ மவாவஹஂதி ”

என்றல். குருடன மணிகண்டெடுத்தலும், விரலிலாதான மணி கோத்தலும், எருது மல்லாந்து பொதிசுமத்தலும் முதலாயின ஸம்பவியாமையிற் பொய்யொடு பொருந்திற்றும். அன்றியும், “யூஂ-லவவ வொஷநாவுூஂணு” எனவும், “யஂமஂ-லவொஷ நாவுூஂணவெஂய” எனவும், ஜைமினி பண்ணுகின்ற [5]அவதாரணத்தால், வேதம் 'யாகாதிகர்ம விதியிலே ஒரு பிரமாணமாவது; ஒழிந்தவழி அர்த்தவாதமாவ தல்லது பிரமாணமாகாதென்று சொனனமை பெறப்படுதலினும் பொய்யொடு பொருந்திற்றும்.

அன்றியும், [6]“ (a) ஸவ-ஂஂவெ வ்ஷஂவ்ரூஹ (b) நெஹ நாநாஸ்தி கிஂவந ”

என்று ஞானகாண்டத்து, பிரபஞ்ச மித்தியாதுவம் சொல்லிக் கர்ம காண்டத்து, [7]“ஸுந்ரொஹாத்ரூஂ ஜுஹுயாக ஸுவ-லகாஂஂ” என்பது முத

1 ஸுபாஷிதம் - நன்மொழி. 2 சேப்பம் - ஆண் குறி.

3 கதி பிரதயாகதி - போதல் வருதல். 4 ?

5 அவதாரணம் - நிச்சயித்தல்.

6 (a) சாந்தோக்கிய உபநிஷத 3. 14. 1. (b) காடகோ - உபநிஷத் 4. 11.

7 மைத்திராயணீய ஸம்ஹிதா - 1-8-6.

லாகிய வாக்கியங்களால் பிரபஞ்ச ஸத்பாவஞ் சொல்லுதல் முதலாகிய பூர்வாபர விரோதங்களாலும் பொய்யொடு பொருந்திற்றும். பூர்வாபரவிரோதமாகச்சொல்லுவார் அஸத்தியவாதிக ளென்பது லோகதத்துப் பிரஸித்தம். பூர்வாபர விரோதங்களெல்லா மறிந்துகொள்க.

பொருள் வேட்கை செய்தலாவது - கிருஹ, க்ஷேத்திர, சுவர்ண, தில, வஸ்திர, கோ, மகிஷ, கஜ, துரகாதிகளைத் தானம் பண்ணுக வென்றும், [1]"ஜநகோ ஹ வைதேஹோ ஸஹஸ்ரதக்ஷிணேந யஜ்ஞேநேஜே" என்றும் சொல்லுதல். இவ்வாறு சொல்லவே, பாதாபூதாகிய ஜனங்களுக்கு அவற்றின்மேலே வேட்கை செல்லு மென்பது.

முன்னொரு தேயதத்தன் இருவர் புத்திரரை யுடையான, ஒரு புத்திரன் மரிக்க, அந்தப் புத்திராம்சமான க்ஷேத்ரத்தையும், கோ மஹிஷாதியையும் அத்யயநாநுஷ்டான பரனாகிய சுரோத்திரிய பிராஹ்மணனுக்குத் தானம பண்ணினன்; அவனும் கிருஷ்யாதி வியாபாரவானாகிச் செல்வான, பிறனொரு பிராஹ்மணனுக்குத் தன காரியந் சொல்லுவான், ஒரு புத்திரன மரிக்க, அவனுடைய அம்சத்தினைத் தானம் பண்ணினனாதலில், ஒழிந்த புத்திரன மரித்தால் அந்த அம்சமும் தானம் பண்ணுமாதலிற் பின்பு யான கிருதார்த்த னாகுவேனென்று சொல்லினனாதலின், இவ்வாறு பொருள் வேட்கை செய்யுமென்பது. ஜைநாகமம் ஆகார, அபய, ஔஷத, சாஸ்திர தானங்களைச் சொல்லுமாதலிற் பொருள் வேட்கை செய்யாத தென்பது.

கூடு மென்பது - கள்ளும், காமமும், மாம்ஸமும்.

கள்ளொடு கூடுதலாவது-சௌத்திராமணி யென்னும் யாகங் கள்ளாற் செய்யப்படுதலிற் கள்ளுண்டு, குடும் குலைந்து, கை கோத்து நின்று, "ஸௌத்ராமண்யாம் ஸுராக்ரஹாந் க்ருஹ்ணீயாத்" என்று ஆடுவாராதலினும், [2]"தஸ்ய த்ரீணி ஶீர்ஷாண்யாஸந் ஸோமபாநம் ஸுராபாநம் அந்நாதநம்" என்னும் வாக்கியத்தாற் சொல்லப்படுகின்ற பிராஹ்மணன தேவேந்திரனும். தேவாகளு முண்ணவைத்த கள்ளை யுண்டலில், இவனை இந்திரன, வஜ்ராயுதத்தால் வதித்தனன; வதித்தலில் இந்திரனை பிரம்ஹத்தி தோஷம் விதித்தலில், இந்திரன ஸ்திரீ ஜனங்களையும், விருக்ஷங்களையும், பூமியையும், ஜலத்தையும் பிரார்த்தித்து, அவற்றின மேற் றன் பிரமஹத்தியாதி தோஷத்தை விட்டனன; அதுவும் ஸ்திரீகள் பக்கல் ரஜஸ்ஸாயும், விருக்ஷங்களைப் பிசினாயும், பூமியட்களராயும், ஜலத்துள் நுரையாயும் நின்றது. இது தஸ்ய த்ரீணி யென்பது முதலாகிய வேத வாக்கியத்திற் கண்டுகொள்க.

அசுர மந்திரியாகிப் பிராஹ்மணனாகிய சுக்ரனுழைச் செத்தாரை யெழுப்புவதொரு மந்திர முண்மை கண்டு, அது பெறவேண்டிப் பிரகஸ்பதி புத்திரனாகிய புகனும், சுக்ர புத்திரியாகிய தேவயானையொடு சங்கமித்துச் செல்வுழி,

1 பிருகதாரண்யக உபநிஷத - 3-1.

2 பாகவதம - 6-9.

அசுரர், புதனைக் கொல்லுந்தோறும் சுக்ரபுத்திரி நிர்ப்பந்தத்தால் அவனை எழுப்பிக் கொடுப்ப, வர்த்தித்துச் செல்லுநாளில், அசுரர் பொறாது, சுக்ர பகவான் பானம் பண்ணும் சுரா பாண்டங்களுள் ஒரு பாண்டத்து, சுரையொடு புதனை ஹிம்ஸித்துக் கரைத்துக்கொடுப்ப, அவனும் மதுவுண்ட மயக்கத்தால், அஃதறியாது அவனை மதுவொடு குடித்தனன். இதுவும் வேதத்தும், மஹாபாரதத்துங் கண்டு கொள்க. ஆதலாலன்றே மதுவுண்டல் வேதத்தாற் பிரதிபாதிக்கப்படுகின்றது. ஆதலிற் கள்ளோடு கூடிற்றாம். பிறவு மறிந்துகொள்க.

இனி, காமத்தொடு கூடுதலாவது - "ஸ்வாத்யாயமதீஷ்வ" என்பதனால், பிராதரு பார்யை முதலாகிய ஸ்திரீகளையும், பசு முதலாகிய பிறவற்றிலும் மைதுனமிசைதலாம். அதுவும் ஆராய்ந்துகொள்க. "உஹோக்ஷாவா உஹாஜாவா ஸ்ரோத்ரியாய விஸஸ்ருஜேத்" என்பதனாலும் யாகத்திலும், சிராத்தாதியிலும் மாம்ஸ பக்ஷணமிசைதலினும் மாம்ஸத்தோடு கூடிற்றாம்.

மயக்கத்தைப் பண்ணுதலாவது - ஒருகால் விஷ்ணுவே தெய்வம்; அவனையொழிந்தார் யாவரும் உபாஸித்தனரென்றும், ஒருகால் ஈஸ்வரனே தெய்வம்; அவனை விஷ்ணு முதலாயினார் உபாஸித்தனரென்றும் இவ்வாறு இதுபோல்வன பலவுஞ் சொல்லுதலில், மயக்கத்தைப் பண்ணுமென்பது.

தடுமாறு பொருண்மைத்தாதலாவது - "அக்னிஹோத்ரம் ஜுஹுயாத் ஸ்வர்க்ககாம:" என்றால் அக்கினியில் [1]ஹுதஞ் செய்வான் ஸ்வர்க்கம் வேண்டினவனென்றும், நாய் மாம்ஸந்தின்பான் ஸ்வர்க்கம் வேண்டினவனென்றும் இவ்வாறு பொருள்படுதல். 'அக்னிஹோ' என்பது - நாய்; 'த்ரம்' என்பது - மாம்ஸம்; 'ஜுஹுயாத' என்பது - பக்ஷிப்பான என்றவாறு. இவ்வாறு தடுமாறு பொருண்மைத்தாதல் [2]பாசாஸநத்துக்கு மொக்குமேயெனில், அவை [3]புருஷ பிரணீதங்களாதலிற் புருஷோபதேச சம்பிரதாயத்தால் [4]அர்த்த நிர்ணீதி கூடுதலிற் றடுமாறாவென்பது. வேதார்த்தமும் உபதேச சம்பிரதாயத்தால் நிர்ணீதமாகாதோவெனில், ஆகாது. [5]வேதார்த்தோபதேஷ்டா வேதார்த்தத்தினைப் பிரத்யக்ஷீகரித்துச் சொல்லுமோ? அதுவன்றிப் பிரதிபாஸித்தவாறு சொல்லுமோ? பிரத்யக்ஷீகரித்துச் சொல்லுமெனில், ஸர்வ விஷயியாகிய வேதார்த்தத்தைப் பிரத்யக்ஷீகரிப்பான் ஸர்வக்ஞனாகல்வேண்டும்; அவனை இசையாமையில் அது கூடாதாம்; இசையில் அவனால் வேதத்துக்குப் பிராமாண்யமாவதாய் வேதம் [6]சுவத பிரமாணமென்பது கெடும்; கெட, "யஉ-

1 ஹுதம் - ஹோமம். 2 பாசாஸநம் - வேற்று சரிசனம்.

3 புருஷ பிரணீதம் - புருஷனால் சொல்லப்பட்டது.

4 அர்த்த நிர்ணீதி - பொருள் நிச்சயம்.

5 வேதார்த்தோபதேஷ்டா - வேதப்பொருளை உபதேசிப்பவன்.

6 சுவத பிரமாணம் - தானே பிரமாணம்.

बोधकेनैव व्याख्येयः" என்னும் [1]அவதாரணம் நிரர்த்தகமாம். அன்றியும் ஸர்வஜ்ஞ ஸத்பாவத்தில், ஸர்வஜ்ஞன் றன்னாலே தர்மாதி ஸித்தித்தலில் ஸர்வஜ்ஞனால் வேதார்த்த நிர்ணயம் பண்ணி, அதனால், தர்மானுஷ்டானம் பண்ண வேண்டுவதில்லை யென்பது.

இனி, பிரதி பாஸிததவாறு உபதேசிக்கில் எல்லார்க்கு மொக்கப் பிரதி பாஸியாமையில் தடுமாறு பொருண்மைத்தாம்.

ஒக்க பிரதிபாஸியாமையாவது - முன்னொரு நாள் தேவர்களும், பிராஹ்மணருமிருந்து, [2]"अजेन यष्टव्य"மென்னும் வேத வாக்கியத்துக்கு அர்த்த நிருபணம் பண்ணுகின்ற காலத்து தேவர்கள், [3]"स च छागो ह्यजो ज्ञेयो नान्यः पशुरिति स्थितिः" என்பதனால், அஜசப்தார்த்தமாவது-'ஆடு' என்றனர்; பிராஹ்மணர், [4]"बीजैर्यज्ञेषु यष्टव्यमिति वै वैदिकी श्रुतिः अजसंज्ञानि बीजानि छागं नो हन्तुमर्हथ" என்பதனால், 'அஜசப்தார்த்தமாவது - தான்ய விசேஷம்' என்றனர். இவ்வாறு வ்யுதி பண்ணி, உபரிஸ்திரவஸு வென்னும் இராஜ குமாரனை இருதிறத்தாருங் கேட்ப, [5]"देवानां तु मतं ज्ञात्वा वसुना पक्षसंश्रयात् छागेनाजेन यष्टव्यमित्युक्तं वचनं तदा"

எனபதனால் தேவர்கள் மேற் பக்ஷபாதித்து வஸுகுமாரனும், "அஜசப்தார்த்தமாவது - ஆடு" என்றனன். பிராஹ்மணருங் குபிதராகி,

[6]"[illegible]"

என்பதனால் நீ பக்ஷபாதஞ் சொல்லினை யாதலிற் பூமி பிளக்க வீழ்ந்து ரஸாதலம் பிரவேசிப்பாயாக வென்று சபித்தலும், அவனுமவ்வாறு சென்றனன். அவனைத் தேவர்கள் கண்டு,

[7]"विरुद्धं वेदसूत्राणां [illegible]"

எனபதனால் நீ வேத விருத்தமாயின சொல்லிப் பிழை செய்தனை; தத்பலத்தாலன்றே நரகதுக்க மனுபவிக்கின்றனை என்று சிக்ஷித்தனர். இது, மஹா

---

1 அவதாரணம் - நிச்சயம்.

2 மஹாபாரதம் - சாந்தி பர்வம் - 345. (Kumbakonam Edition.)

3 Ibid. 4 Ibid. 5 Ibid.

6 Ibid. 7 Ibid.

பாரதத்து, மோக்ஷ தர்மத்து வஸுசாபகதர மென்னும் அத்தியாயத்துக்கண்டு கொள்க. இவ்வாறுதலிற் றடுமாறு பொருண்மைத்தாம். பிறவும் அறிந்து கொள்க. கொலை முதலானவற்றுப் பிராணிகளைப் பிரவர்த்திப்பிக்குமாறு மறிந்து கொள்க. 1 துஸ்ஸஹமாகிய சித்ரவதங்களால் வதிக்குமாறு யாகாதி கர்மங்களிற் கண்டு கொள்க. யாகாதியில் வதம் தேவபூஜா நிமித்தமாதலில், தர்ம மன்றோவெனில், கொன்று வழி யடிக்கும் வேடன முதலாயினாரும், அந்த வஸ்துவால் தாம் வழிப்பட்டுப் போதும் தேவதா பூஜை பண்ணுவராத லில், அதுவும் தர்மமும், அனுஷ்டேயமு மாகல் வேண்டும்; அது பாபமாய்த் துர்க்கதி நிமித்தம்; யாகவதமும் பாபமாய்த் துர்க்கதி நிமித்தமாதலின், நினக் குறுதி யாமா றெங்ஙன மென்றவாறு போந்தது. (ரு)

829 யாரது செய்தவ ரறியிலிங் குரைமெனி லங்கொருவ
னூரது நடுவணொ ருறையுளில் மலமபெய்திட் டொளித்தொழியிற்
பேரினு முருவினும் பெறலில னாதலின் றகுறித்துத்
தேரினு மினியது செய்தவ ரில்லெனச் செப்புவரோ.

இதுவும் வேதஞ் செய்கை யெனபது கூறும்.

(இ - ள்.) வேதஞ் செயற்கை யென்று சொல்லுவாய்; வேதஞ் செய்தார் யார்? நீ அறியிற் சொல்லுவாயாக வெனில், ஒருவனோர் ஊர் நடுவே இராத்திரி சமயத்து, ஒருவருமறியாமை மலோத்ஸர்க்கம் பண்ணிப் போயின பின, பிற்றைநாள், அது கண்டவெல்லாரும், இதனையொருவன செய்தானென்று புத்தி பண்ணுவதல்லது, மலோத்ஸர்க்கம் பண்ணினானது பேரும், வடிவும் பெறப் படாமை குறித்து, இது யாரும் செய்தாரில்லை யென்று சொல்லுவரோ வென்றவாறு.

இதனாற் போந்த பொருள் வேதமும் இதுபோல வெனபது. (சு)

830 தோற்றமு நாற்றமுஞ் சுவையுட னூறிவைற் றுற்றெறுங்கி
யாற்றவு மாயிரு வேதம்வல் லார்மலங் கறிந்துரைப்ப
மேற்குலத் தாரோ டிழிந்தவ ரென்பது மெய்ம்மையெபா
நூற்றிறஞ் செய்தவ ரறிகுவர் நுழைந்தறி வுடையவரே.

இதுவுமது.

(இ - ள்.) மலத்தினது தோற்றம் முதலாகிய குணங்கள் பற்றி ஆயுர் வேதம் வல்லார், இது ரோகியுடையது: அரோகிய துமலமென்றறிந்து சொல்லுவார். பிராஹ்மணனுடையது, சண்டாளனுடையது மலமென்பதே நம்மாலறியப்படாதது. அதுபோல நூல்களையும் புத்தி மான்களாயினார் இந நூல் குணவான் செய்தான, தோஷவான் செய்தானென்றறிந்து சொல்லுவர். இன்னகுலத் தின்னான் செய்தானென்னும் வியக்தியே நம்மாலறியப்படாத தென்றவாறு. (எ)

1 துஸ்ஸஹம் - சகிக்க முடியாது.

831 முயற்சியி னிசைத்தலி னெழுத்தினிற் பதத்தினின் முடிவதனுற்
செயற்பட லுடையத னியற்கையிற் செய்தவர் பெயர்பெறலா
லியற்கைய தன்றுநின் வேதமென் றேதுவி னெடுத்துரைத்தாள்
புயற்றிற விகலிய கூந்தலின் பெயருடைப் புலமையினாள்.

(இ - ள்.) புருஷப் பிரயத்தனததாலிசைத்தலும், எழுத்தும், பதமும், வியாகரணத்தால் முடியும் பதமுடிவும், பிறவுஞ் செயற்கையாக, நின்ஞற் கருதப்பட்ட [1]யாமள ஷட்கங்களிற்போல வேதததிலு முண்மையில், வேதம் செயற்கையோ டொதத இயல்புண்மையாலும், வேதம் இன்னுன் செய்தா னென்று வேதததும் பெறப்படுதலாலும், வேதம் ஸ்வபாவஸித்த மன்றென்று சொனனுள், நீலகேசி யெனனும் பெயருடைய [2]விதுஷி யெனறவாறு.

செய்தவன் பெயர் பெறுதலாவது - [3]" ப்ருஹ்மணா ப்ருஹ்மஸ்யம்பூ ஹ்மணே நக்ஷ்" எனவும், [4]"உஹதாவஸமூ தவஸ்ருதிமூலித நிதெஷஹ்" எனவும் சொல்லுதலிற் பெறப்பட்டது. 'பிரஹ்மம்' எனபது - வேதம்; 'ஸ்வயம்பு' எனபது - ஸ்வயம்புதது பலததால் வந்த தெனறவாறு. (அ)

832 கதியவர் தமபெய ரின்னவை சுட்டின காட்டலினு
முதியவர் நாள்கவொ டொப்பில வப்பொழு தொத்தலினும்
விதியது வாதலின் வேதத்தை யாஞ்சொல்லுங் கிதத்தைப்போற்
புதியது வெயெனச் சொல்லுது நாமது பொருந்துமென்றாள்.

இதுவும் புதுமையுடைமை கூறுகின்றது.

(இ - ள்.) பிறப்புடையாகிய சில புருஷர் பெயர் கூறலது காண்டலாலும், பூர்வகாலத துள்ளதுபோலாது இக்காலததுபோன றிருததலானும், வேததததை நம்போல்வாரா பாடப்பட்ட குமாரஸம்பவாதிபோலப் புதிதென்று சொல்லுவோம் : இது கடனுதலிற பொருநதுமெனறு ளெனறவாறு.

புருஷர் பெயர் கூறலாவது - [5]" யாஜ்ஞவல்க்ய உவாச " எனவும், [6]" ஜநகோ வைதேஹ " எனவும் இவவாறு சொல்லுவது. இக்காலத்துள் ளது போறலாவது - பூர்வ காலகது ஸஹஸ்ரமும், தசஸஹஸ்ரமும் முதலாகிய தீர்க்காயுஸோக்களுண்மை பிரசித்தமன்றே யாகவும், [7]" ஹெஷ ஶரதஃ ஶதம்" எனனும் சதவர்ஷததை வேதமநதிரங்கள் பிரார்ததித்தலும், பூர்வ காலததுள்ள உததம புருஷர்க்குச் சம்பவியாத பிராத்ருபார்யா கமனமே,

---

1 யாமள ஷட்கம் ஆறு தந்திர நூல்கள் :—1. ஆதி யாமளம் 2. பிரம்ம யாமளம் 3. ருத்திர யாமளம் 4. விஷ்ணு யாமளம் 5. கணேச யாமளம் 6. ஆதித்திய யாமளம் இவற்றின் விவரம்வராக தந்திரத்திற் காண்க.

2 விதுஷி - ஞானமுள்ள பெண். 3 ?

4 பிருகதாரண்யகம். 5 ?

6 ? 7 ?

ப்ரவபாகி முதலாகிய கஷ்யப ஸ்திரீஜன சங்கமமே என்றிவை முதலாகிய அநாசாரங்களை விதித்தலுமாம். (க)

833 கொல்வது தீதெனப் பொருள்வழி வேள்வியிற் கொலப்படுவ
வெல்லையொன் றிலவென்ப விணைவிழைச் சொழிகென்ப வம்முகத்தாற்
செல்கதி யுளதென்ப தீர்த்திக நெறியென்றுந் தீயவென்று
பல்லவர் துணிவுமெம் வேதத்தி னுளவெனப் பயின்றுரைப்ப.

இதுவும் மலைவு காட்டும்.

(இ - ள்.) [1]" ந ஹிம்ஸ்யாத் ஸர்வாபூதாநி " என்பதனுற் கொலை தீதென்று சொல்லுவர் ;

[2]" ஸர்வமேத ஸர்வம் ஹநந்யாத், ப்ரஹ்மணே ப்ராஹ்மண மாலபேத க்ஷத்ராய ராஜந்யம் மருத்ப்யோ வைஸ்யம் தபஸே ஸூத்ரம் தமஸே தஸ்கரம் ப்ரேதம் ஸாஹஸாய மலம் ஹதம் "

என்பனவற்றால் அர்த்தம் நேரச் செய்வதாகிய யாகத்தக் கொலை தர்மமென்று சொல்லுவர் ; [3]இணைவிழைச்சு ஆகாதென்று சொல்லுவர் ; [4]" ருதௌ பார்யாமுபேயாத் " எனபதனால், சண்டாள ஸ்திரீயுடனுகிலும் புத்திரார்த்தமாகக் காமஸேவை பண்ணுவது தர்மமாதலின், அதனுல் ஸுகதியாமென்று சொல்லுவர் ; வேதமொழித தொழிந்த சாஸ்திரங்களாற் சொல்லப் பட்ட மார்க்கங்கள் துர்மார்க்க மென்று சொல்லுவர் ; [5]" அநந்தா வை வேதா: " வேதங்களுக்கு எல்லையில ஆதலில், வேதத்தடங்காப் பொருளில்லை யாதலில், வேதோக்தமானவைய ஸகல மார்க்கமு மென்ற சொல்லுவரென்ற வாறு.

வேதத்து அர்ஹச் பரமேஸ்வரனை ஸ்துதிக்குமோ வெனில், ஸ்துதிக்கும். என்னை ?

[6]" அர்ஹந்பிபர்ஷி ஸாயகாநி தந்வார்ஹந்நிஷ்கம் யஜதம் விஸ்வரூபம், அர்ஹந்நிதம் தயஸே விஸ்வமப்வம் நவா ஓஜீயோ ருத்ரத்வதஸ்தி "

எனவும்,

[7]" அர்ஹந் பிபர்ஷி ஸாயகாநி தந்வா - அர்ஹந் நிஷ்கம் யஜதம் விஸ்வரூபம் அர்ஹந்நிதம் ஜயதே "

என்னும் ஜிநேந்திர பிரதிமா பிரதிஷ்டா காலததை நுதலி ஸ்துதித்தது.

1 2 ? 3 இணைவிழைச்சு - சற்பில்லாமை.
4 பிரசித்தமானஸ்மிருதி. 5 அநந்தாவை வேதா:-வேதங்களுக்கு எல்லையில.
6, 7 ரிக்வேதம் 2, 7, 17, 10.

[1]"தீக்ஷாக்ரஹணீ யௌநாநி பக்ஷவம்த்யாய தாநிபவ்யாநாம்
தேஷாம் உபவஸஸ்ய காணாநி நிதியெ விஹெரா:"

என்று ஜைநாகமத்து மிவ்வாறு சொல்லப்பட்டது. இன்னும் பல்லவர் துணிவு மெம் வேதத்திலுளவென்றதனால் வேதவாதிகள் ஸர்வஜ்ஞநிராகரணம்பண்ணுப; "ஸ வேத்தி விஶ்வம் நஹி தஸ்ய வேத்தா தமாஹுரக்ர்யம் புருஷம் மஹாந்தம்" எனவும், "ஹிரண்யகர்ப்பஸ் ஸர்வஜ்ஞ:" எனவும், வேதத்துள் ஸர்வஜ்ஞன் சொல்லப்படுகின்றனனென்றுஞ் சொல்லுப. சிருஷ்டி வாத நிராகரணம் பண்ணுப; [2]"ஊருவேதாவ்யாஹ்ருண ஊஸ்யஜ:" என்பது முதலாகிய வாக்கியங்களால் வேதத்து சிருஷ்டி சொல்லப்படுகின்றதென்று சொல்லுப. அதனைச் நிராகரணஞ் செய்ப; "ஸர்வம் வஸ்திதம்ப்ரஹ்ம நேஹ நாநாஸ்தி கிஞ்சந" என்பதனால் அதனைத்தம் வேதத்துச் சொல்லப்படுகின்றதென்று சொல்லுப. வேதம் புருஷபிரணீத மன்றென்று சொல்லுப; "ஊஹமேதாஸ ஏதஸ்ய......வாபாணம்" என வேதத்து, வேதம் பௌருஷேயமாகச் சொல்லப்பட்டதென்றுஞ் சொல்லுப. இவ்வாறே பிறவு மறிந்துகொள்க. தீர்த்திகரானார் - சாஸ்திர கர்த்தாக்கள். (௧0).

834 [3]சாதிக்கட் பயவா தவப்பயன் தவமெனத் தந்துரைப்ப
வாதிக்க ணன்வழி நால்வர் தகைதிணை யமர்ந்துரைப்ப
ஆதிக்கட் பிறப்பும் பிழைப்பெனாச் சூத்திரப் பிறவிகொள்ளார்
[4]வாதித்த வாறென்று தெருண்டவர்க் கிவையிவை மயக்கே.

(இ - ள்.) ஒரு ஜனனத்துப் புண்ணியஞ் செய்தாற் பிறிதொரு ஜனனத்துப் பலிக்குமென்று யாகாதி காமங்களையும், தபஸ்ஸுக்களையும் விதிப்ப, அவை பயவாது கெடுமென்றும் சொல்லுப; எல்லாரு மிப்போது பிறக்குமாறு போலப் பிறப்பது பிழையென்று, பிரஹ்மாவினது முகம் முதலாகிய அவயவங்களில் பிராஹ்மணர் முதலாகிய நான்கு ஜாதியும் பிறந்ததென்று சொல்லுவர்; அவ்வாறு சொல்லியும் பிரஹ்மாவினது அவயவத்துப் பிறந்த சூத்திர ஜாதி தானமும் தபஸ்ஸும், யாகாதியும் செய்தற்கு யோக்யமென்று கொள்ளாது நீசஜாதி யென்றே கொள்ப; இவையெல்லாம் பூர்வாபரம் [5]வியாஹதமாயினவாறென்று தெளிந்தோர்க்கு மிகவும் மயக்கமா மென்றவாறு.

---

1 ?

2 cf. புருஷஸூக்தம்.

3 சாதி - பிறப்பு.

4 வாதித்த - முரண்பட்ட.

5 வியாஹதம் - முரண்பாடு.

ஜாதி யென்பது - ஜனனம். புண்ணிய பலம் கெடுமென்று சொல்லுதலாவது - ஒருவன் தபஸ்ஸாலாலும், தானத்தாலாலும், யாகாதியாலாலும் புண்ணியம் ஆர்ஜித்து, இந்திர பதம் முதலாயின பெற்றுஅவது அனுபவிப்பதற்கு முன்பே பிறனொருவன் அவ்வாறு செய்த பொழுது அந்தப் புண்ணியபலம் கெடுமென்னுங் கருத்தினால், இந்திரன் முதலாயினார் யாகாதி செய்வாரை இடையூறு செய்வாரென்பது; அது பிரசித்தம்.

“ சூதித்த தோற்றமும் பிழைப்பென ஆதிக்கணான் வழி ” யென்று கூட்டுக. சூதித்த - பிறக்கின்ற. சூத்திரப் பிறவி யாகாதி யோக்யமாகக் கொள்ளாமையிற் குற்றமென்றேனெனின், பிரஹ்மாவினது அவயவத்துப் பிறந்த சூத்திரரை யாகாதி யோக்கிய ரென்று கொள்ளாயாயில், இவ்வாறு பிறந்த பிராஹ்மணரும் யோக்கியரன்றென்றே கொள்ளனாருக்கு, பிராஹ்மணர் முதலாயினார், உயர்ந்த அவயவத்துப் பிறத்தலில் யாகாதிக்கு யோக்கியராவார் ; சூத்திரர் தாழ்ந்த பாதத்துப் பிறத்தலில், அதற்கு யோக்கியரானாரெனில், விஷ்ணுவினது பாதத்துப் பிறந்தும் கங்காஜலம் தீர்த்தமாகின்றது ; அவனது சிரோபாகத்து ஜனித்தும் ஸ்வேத ஜலம் அவ்வாறாகின்றதில்லை ; அவனது நாபியிற் பிறந்தும் பிரஹ்மா தலைவனாயினான ; அவனது கர்ணமூலத்துப் பிறந்தும் மது கைடவர் அவ்வாறாகினறிலர் ; ஆதலால், அவயவங்களது உச்ச நீச பாவத்தால் அவயவங்களுட் பிறந்தார்க்கு, உச்சநீச பாவங் கோடலரிதென்பது.

ஆதலால், இந்நான்கு ஜாதியும் பிரஹ்மாவினது அவயவங்களாற் பிறந்தன [1]ஆதல் ; பிறக்கில், நான்கு ஜாதியும் ஒத்தல் பெறவேண்டுமாதலிற் பிரஹ்மாவினது அவயவங்களிற் பிறப்புச் சொல்லி, உச்சநீச பாவஞ் சொல்லுதல் மலைவாம் என்பது. (௬௧)

835 மறுதலை தந்தமு மாக்கி மயக்கமுஞ் செய்தனையாற்
பெறுதலை யென்னைகொ றத்துவந் தன்னையன்று பேறுமுண்டே
யுறுதியுஞ் சால்பு முடையன யாவையு முண்மையினாற்
செறுதலை யேயில்ல சித்தனை செய்விக்குஞ் சிட்டுரையே.

(இ - ள்.) இவ்வாறு பூர்வாபர விரோதங்கள் சொல்லி, அப்பியசித்தார்க்கும் மயக்கத்தைச் செய்வதொன்றாதலில், இந்த வேதத்தால் தத்துவ ஸ்வரூபம் பெறப்படாதாம். இனி, இதனாற் பெறப்படுவது உறுதியுஞ் சால்புமுடையனவாகிய ஸ்வர்ணதானமே, க்ஷேத்திரதானமே, கோதானமே, மகிஷ தானமே, அஸ்வதானமே, கஜதானமே, பார்யாதானமே, கன்னியாதானமே என்றிவை முதலாகிய தானங்களும், காலனைக் கோடலும், சிராத்தங்கோடலு முதலாயின மெய்ம்மை வகையாற் கடியப்படாவாகிய பிராதரு பார்யா ஸேவையும், ஸுராஸேவையும், மாம்ஸ ஸேவையும் முதலாகிய இச்

1 ஆதல் - வியங்கோள் வினைமுற்று ; “மனத்துக்கண் மாசிலனாதல்” திருக்குறள் - 34.

சானுகூலமான பிரவிருத்திகளை, தன்னை அப்பியஸித்தாரைச் செய்விக்கும் சாதுர்யமே யென்றவாறு.

சிட்டு - சாதுர்யம். சீர்த்தன - இச்சானுகூலமாயின. (கஉ)

836 வசுக்களோ டுருத்திரர் பிதிரரோ டிவர்முத லாப்பலர்க்கும்
பசுக்களோ டெருமைகள் குதிரைகள் புலியொடு நாய்முதலா
விசுக்கழிந் தனபல கொலைகளு மிரங்கலிர் கொன்றவரை
யசிப்பவர் போன்றனி ராயினு மருவினை யாநமக்கே.

(இ - ள்.) வசுக்கள் முதலாகச் சொல்லப்பட்ட பலர்க்கும் பசு முதலாகச் சொல்லப்பட்ட பிராணிகளைக் கிருபை யின்றி வதித்து, வஸுக்கள் முதலாகச் சொல்லப்படுகின்றாரைத் [1]தீற்றுகின்றீர் போலத் தின்றீராயின் நமக்குப் பாபமாம் என்றவாறு.

இசுக்கழிந்தன - செவ்வையற்றன. 'ருஜு' என்பது 'இசு' என நின்றது. செவ்வையற்ற கொலையாவது - அஸ்திர ஸஸ்திரங்களாற் கொலையாளர் கொல்லுமாறு கொல்லாதொழியும், மூக்கும் புதைத்துக் கழுத்துத்திருகிச் சித்திரவதமாக வதித்தல். அசிப்பிப்பவரென்பது - அசிப்பவரென நின்றது, செய்பன் விகாரத்தால். (கங)

837 தேவரும் பிதிரரும் முதலிய கொலைகளிற் றீவினைதா
மேவர வல்லன வேண்டுவல் யாமென வேண்டுதியேல்
யாவரை முதலியு மவரவர் செய்தன வவரவர்க்கே
யாவரி னடையுமவ் வருவினை நமக்கறி வரியதென்றாள்.

(இ - ள்.) தேவர்களையும், பிதிர்களையும் குறித்துக் கொன்ற கொலைக்குப் பாவமில்லையென்று வேண்டுவீராயின், கொன்றார்க்குக் கொலைப் பாவம் வருவதாயின, யாவரைக் குறித்துக் கொல்லினும் பாபமாம். அது கொலை வினையாகிய நமக்குத் தெரியாது. குறிக்கப்பட்டானுக்கும் பாபமாவது, அவனுக் குடன்பாடுளதாயி னன்றே; அஃதில்வழிக் கொன்றார்க்கே பாபமாமென்பது போந்தது. (கச)

838 ஊட்டுதும் யாமென் றமர்களை முதலியோர் சாலைவைத்தால்
வீட்டினங் கிடலின்றி வினைநிலை நமக்கறி வரியதுபோற்
கூட்டிமற் றவர்களை முதலிய கொலைவினை தங்களையுங்
காட்டுகில் லாரவர் தாமவை யறிவதோர் கணக்கிலரே.

(இ - ள்) பிராஹ்மணராகிய வுங்களைக் குறித்து ஒருவன் சாலை வைத்தான்; நீயிருண்ணுமதன்றிச் சாலை வைத்தான் புண்ணியம் பெறுமாறு அறிதற்கு மரிதாயவாறுபோலத் தேவர்களை முதலி, நீயிர் கொன்றனீராயின் நமக்குக் கொலையால் வரும் பாவம் தேவர்களுக்குளவாகா. இனி, நீயிர் சாலையுண்ட

1 தீற்றுகின்றீர் - ஊட்டுகின்றீர்.

லாற் சாலை வைததமை யறிவீர்; தேவர்கள், நீர் கொன்றிட்ட மாம்ஸந் தின்னுமையின், அவர், தம்மை நுதலிக் கொன்றமை யறியும் பெற்றியு மிலரென்ற வாறு.

வீட்டினங்கிட லென்பது - அகததிடல்; அஃதாவது, உண்டல். காட்டுகில்லார் - காட்டுகிலா ரென்றவாறு; செய்யுள் விகாரம். (கரு)

839 சிறந்தவர் தங்களுக் கெய்துக சென்றெனனுஞ் சிந்தையரா
யறம்பல செய்தவர்க் கல்லதங் கவர்களுக் காகுமென்றற்
றுறந்தவர் வீடுபெ ற்றார்களை நுதலிய தொடர்வினையும்
பிறங்கியிப் பிறவியிற் போக்குமாற் றிவையென்ன பேதைமையே.

(இ - ள்) சிறப்புடையராகிய தேவர்கட்காக வென்று பூஜை முதலாயின செய்தால் அதனால் வரும் அறமும், பாவமும் செய்தார்க்கு வருவதன்றித தம்மை நுதலிச் சிறப்புச செய்தமையு மறியாமையின, அதனின உடம்பாடில்லாத தேவர்க்கு வருமெனில், முசுதாயினுரைக் குறித்து ஒருவன சிறப்புச் செய்தவழி, அதனால் வரும் வினை, முசுதனுக்காகி, அவ்வினை யெய்யாதது மீட்டும் பிறப்பிக்கவேண்டுமாதலின, இவ்வாறு சொல்லுதல் பேதைமை யென்றவாறு. (கசு)

840 நண்பவை நுதலியும் பகைவவை நுதலியு மமிர்தொடுநஞ்
சுண்பவர்க் கல்லதங் கவர்களுக் காமென வுரைக்குநரயார்
பண்பிலி தேவவை நுதலிய கொலையினிற் பல்வினைதா
னுண்பல வகையினி னடைநதவை விளையுங்க ளுபகருமென்றாள்.

(இ - ள்.) ஒருவன, தன மித்திரனுயினனை இனிது வாழ்தல் வேண்டி அமிழ்துண்டான; ஒருவன, தன் சதுரு நசிததல்வேண்டி நஞ்சுண்டான. அவ்வழிக் குறிததாரககு அனறி, அமிழ்து நஞ்சு முண்டார்க்கே தத்பலமாயின வாறுபோல, தேவர்கள் திருப்தராதல் வேண்டி, இவர்க் [1]கொக்கி, நீர் கொனறு மாம்ஸநதின்றீரே யெனினும் கொலைப்பாவம் உமக்கே விளையுமெனறவாறு. ()

841 கொன்றவர்க் கல்லது நுதலப்பட் டார்களைக் கூடலேவாற்
றின்றவாக் கியாவையும் தீவினை சேரல தேவர்க்குப்போ
லென்றுரைப் பார்க்கெய்து பேதைமை யுண்குவ வெலிமையார்க்
கொன்றுவி யேனல மேனுவினை யூன்றுவர்க் கொப்பமென்றாள்.

(இ - ள்.) தேவர்களைக் குறிததுக கொனறார்க்கல்லது தேவர்களுக்குப் பாவமாகாதெனின், தின்பாரைக் குறிததுக கொன்றார்க்குப் பாவமாவதன்றித் தின்பார்க்குப் பாவமாகாதெனறு கோடல் வேண்டுமெனில், அது பேதைமையாற் சொல்லினய்; தினபாரைப்போலத் தேவர்கள், நீர் கொன்றிட்ட மாம்

1 ஒக்கி - பொருததி.

ஸத்தைத் தின்றாரெனிற் கொலைப்பாவம் அவர்க்கு உளதாமென்று சொல்லு வேன்; அவர் தின்னாமையிற் பாவமுளதென்று சொல்லேனென்றவாறு. ()

842 ஈகளு நாய்களுங் கொன்றவை நீவகண் டின்புறலிற்
றீயவை யேசெய்யுந் தேவரத் தீவினை தீர்க்கிற்பவோ
நோய்களும் பேய்களு மொழிக்குவ மெனினவை நுங்களுக்கு
மாய்விடினு ணரினஃ தாம்வினை யகற்றுதற் கரியவென்றாள்.

(இ - ள்.) ஈயும், நாயு முதலாகிய பிராணிகளை வதித்து, நீங்கள் கொடுப்ப, அது கொண்டின்புற்று, அல்லாக்கால் இன்புறாராயில் அந்தத் தேவர்கள், நுங் கட்கு வதாதியால் வந்த பாபத்தை யெவ்வாறு நீக்குவர்? இனி, அவரை ஆஸ்ரித்து, நோயும், பேயும் தீர்த்துக்கொள்வே மெனினும், யாகாதிகள் செய்த நுமக்கும் அவை உளதாயில், ஜன்மாந்தர கர்மம் போக்குத லரி தென்றவாறு.

யாங்கள் யாகாதிசெய்து ஹவிஸ்ஸு கொடுக்கில் அவர்கட் கின்பமும், அல்லாக்காற் றுன்பமுமாகின்ற தன்று. தம்மை நோக்கி, யாகாதி செய்ததற்கு அனுக்கிரஹம் பண்ணுவரெனில், பக்ஷமே, சருவே, சாநதே யென்றிவற்றால் தம்மை நோக்கிப் பூஜை செய்பவுந் திருப்தரா யனுக்கிரஹிப்பர். பிராணி வதம் வேண்டுவதில்லை. அஃதன்றிப் பிராணிவதத்தால் மாம்ஸமிடிலல்லது, திருப்தராகாராயில், நாம் அவ்வாறு கொடுத்தபோது திருப்தியும், கொடாத போது அதிருப்தியு முடையராவ ராதலின், நம்மாற் குறைகொள்கின்றார்; நங் குறை தீர்க்கமாட்டா ரென்பது. (கக)

843 நம்முறு துன்பங்க ளொழிக் கல்லலம் பிறருறுப
வெம்முறை யாயினும் போக்குதற் கரியவிங் கிவர்களைப்போற்
றம்முறு துன்பமுந் தாமொழிக் கில்லலர் பிறர்களையே
லெம்முறை நோய்களுஞ் செய்குப வவரென விகழ்ந்தனளே.

(இ - ள்.) நமக்கு வந்த துயரம் பிறரை ஆஸ்ரித்துத் தீர்க்கின்ற நாம் பிறர்க்கு வந்த துயரம் தீர்க்கமாட்டாதவாறுபோல, நம்மால் தம்குறை தீர்த்துக் கொள்கின்ற தேவர்கள் நமக்குக் குறைதீர்க்கின்றவா றெங்ஙனமென இகழ்ந்தா ளென்றவாறு. (உ௦)

844 நாங்கொன்று கொடுக்குமவ் விலங்கினை நலிவதோர் பசியினரேற்
றாங்கொன்று தின்குவ ராய்விடி னவர்களைத் தவிர்க்குநர்யார்
தீங்கொன்று முரையன்மின் றேவர்தம் மூணினைச் சேவின்றுதாம்
வாங்குத லல்லது முடையொடு சோறுண்ணும் வயிற்றினரே.

(இ - ள்.) தேவர்கள், நாங் கொன்றிட்ட மாம்ஸத்தை பக்ஷிப்பதொரு பசியுடையாராயிற் றாமே ஆடு முதலாயின வுள்வழிச் சென்று வதித்துத் தின் புழித் தவிர்ப்பாருளரோ? இஃதென் சொல்லினை? நீ கொடுக்கின்ற மாம்ஸத்

தினையும் தூரத்து நின்றே கைக்கொள்கின்றா ரன்றோ? நின்னை இரந்து சோறு மிறைச்சியுந் தின்னும் வயிற்றினரோ? அல்லர்கா ணென்றவாறு.

நாங்கள் கொடுக்கின்ற மாம்ஸம் பசியாற் றின்கின்றா ரல்லர்; அவரை நோக்கிப் பிராணி ஹிம்ஸா பூர்வகம் [1]யஜிக்க நமக்கு நன்மைகளுளவா மென்று சொல்லிற் பகை, பசி, பிணி, பயம், ஆர்வம், செற்றங்களுடைய இவர்களைநோக்கிச் செய்ய, நமக்கு நன்மையுளதாமாயில், இவ்வாறாகிய [2]சுவா முதலாயின வற்றை நோக்கி, அவையுவக்கும் மலம்முதலாயின இட்டாலும் நமக்கு நன்மையுளதாகல் வேண்டும். இனி ஆட்டு வாணிகரும், தாம் ஆடறுக்கும்போது தம் தெய்வத்தை நினைப்பா ராதலின், அவர்க்கு நன்மையுளதாகல் வேண்டும். அன்றியும், நாம் கொடுத்த மாம்ஸம் அவருண்ணா ராகவும் நன்மை நமக்குப் பயக்குமாயில், பூவே, சாந்தே யெனறிவை முதலாயினவற்றால் யஜிக்கவும் நமக்கு நன்மை பயக்கும்: அசுதத திரவியமாகிய மாம்ஸத்தால் யஜிக்க நனமை பயக்கில் விசுத்தமாகிய புஷ்பாதியால் யஜிக்க நன்மைபயக்குமென்பது இனிது முடியுமாதலிற் புஷ்பாதியே யக்ஞ திரவியமாம். இஃதன்றி மாம்ஸம் யக்ஞ திரவிய மாவதாயில் அவர் மாம்ஸம் தினபராவர்; ஆக ஆடு முதலாயின வள வழித் தாமே சென்று உதிதருக தின்ன வமையும். அது காணாமையில் அவர் மாம்ஸந் தின்னும் வயிறுடைய ரல்லரென்பது. அசுரர் முதலாயினருடன பகையுடைமையும், [3]ஹவிர்புக்குக்களென்றும், [4]ஹவிராதானம் பண்ணுவரென றும், அமிர்த மதனம் பண்ணினரெனறும் சொல்லுதலிற் பசியுடைமையும், அசுவினி தேவர்களை உடைமையிற் பிணியுடைமையும், பிறர் பண்ணும் தபஸை அழித்தலில் அச்சமுடைமையும், ஸ்திரீகளோடு வாழ்தலில் ஆர்வமுடைமையும், யுததங்கள் செய்தலிற் செற்ற முடைமையும் முன்பொருவன ஸர்ப்ப யாகம் பண்ணும்வழி தக்ஷிக்னென 5 ....

....

....

.... [6]சம்வித்து லோகதாதுவாகிய பஞ்சாஸ்தி காயங்களின முதற்பதமாகிய ஜீவ ஸ்வரூபததினையும், புண்ணிய பாபங்களரல் சுகதுக்கம் வருமாறும், ஜீவனகளைக் கிருபை பண்ண வேண்டுமாறும் சொல்லி, ஒழிநத புத்கலாஸ்தி முதலாயினவுந தொகை வகையாற் சொல்லி, வேதக வாததது நின்றிவ்வாறு பாபஞ் செய்தாரும் அதனை விட்டு ஸன்மார்க்கானுஷ்டானஞ் செய்யில் மோக்ஷிப்பரென்பதுஞ் சொன்னரென்றவாறு. (உக)

---

1 யஜிக்க - யாகம் செய்ய. 2 சுவா - நாய்.

3 ஹவிர்புக்குக்கள் - ஹவிஸை உண்போர்.

4 ஹவிராதானம் - ஹவிஸைக் கைக்கொள்ளுதல்.

5 இங்கிருந்து இச்செய்யுளின் மீதி உரையும் 22முதல் 29வரை 8 செய்யுட்களும் 29வது செய்யுளின் முற்பகுதி உரையும் சுவடிகளில் இல்லை.

6 சம்வித்து - துதித்து.

852 பொய்த்துரை யாநன்மை போதுவ தேலில்லை பூதிகனே
சத்திய மேயுரை நீயெனத் தானுமஃ தேயுரைத்தா
னெத்திசை யார்களு மேத்துதற் கேற்றன னிவனு மென்றார்
தத்துவ ரேநின்று தத்துவ ரெனப்படுந் தன்மையினார்.

(இ - ள்.) பூதிகன் சிஷ்யவர்க்கத்துள்ளாரும் பூதிகனை நோக்கி மித்யா வாகிய வேதார்த்தானுஷ்டான கிலேசத்தினால் வருவதொரு நன்மையில்லை; இதனை விடுவதே தகுவதாயில் கடுகச் சொல்லென்று சொல்ல, பூதிகனும் இதனை விடுவதே தகுவதென்றான்; என்றலும், தத்வஜ்ஞானமுடையாரெல்லாரும் இவன் குணகிராஹி யென்று பூதிகனை ஸ்துதித்தாரென்றவாறு. (௯௦)

853 நன்பொரு ளாவன விவையென வவரோடு நகரத்துள்ளா
ரின்புறும வகையினி னெடுத்தன னுரைத்தபின் விடுக்கலுற்றாட்
கன்புபட் டவர்களு மறநெறி யறிவித்த வார்வத்தினாற்
பின்புசென் றொழிதுமென றதுசெய்து வலங்கொண்டு பெயர்ந்தனரே.

(இ - ள்.) நன்றாகிய தத்வமிவையென்று ஆப்த தத்துவங்களை நகரத்துள்ளார்க்கும், பூதிகனுக்கும் இனிதுணருமாறு கூறி நீலகேசியார் போகலுற்றாராக, அவர்கள் அவரை, மிகவும் ஸ்நேகித்து தர்மவாத்ஸல்யத்தாற் பினசென்று வலங்கொண்டு மீண்டாரென்றவாறு. (௯௧)

நீலகேசித் திரட்டில் வேதவாதச் சருக்கம் முற்றும்.

பத்தாவது

பூத வாதச் சருக்கம்

854 வேத வாதம் வெளிறுசெய் தாளங்கோர்
பூத வாதியும் பொங்கினன் மேற்செல
[1]வாத வாதி யிவனை யடக்கினு
[2]ஏத வூதிய மில்லென வெண்ணித்தான்.

(இ - ள்.) வேதவாதந் தூஷித்து நீக்கிச் செல்வா ரங்கொரு பூதவாதியைக் கொண்டு, இவன் அஜ்ஞானியாகிலும், இவன் கர்வத்தினை அடக்கினால், வருவதோர் குற்றமில்லை யென்று விசாரித்தா ரென்றவாறு. (க)

855 நில்லப் பாவினி நீகண்ட தத்துவஞ்
சொல்லற் பாலையிங் கென்னலுஞ் சொல்லுவான்
மல்லற் றானை மதனசித் தன்னெனுங்
கல்லொத் தோங்கிய தோட்களி யானையான். (உ)

856 அணிகொ ளாரத் தரசவை கேட்கெனப்
பிணிகொள் மூஞ்சிப் பிசாசகன் சொல்லுவான்
குணிகு ணம்மெனுங் கூற்றில னாலிதன்
றுணிவைம் பூதங்க ளேதொழில் சொல்லுவேன்.

(இ - ள்.) நின் தத்துவ மிருந்தவாறு சொல்லென்று நீலகேசியார் கேட்டலும் மதன சித்தன் என்னும் ராஜாவினது ஆஸ்தானத்துள்ளார் கேட்க, பிசாசக னென்னும் பூதவாதி சொல்லுவான்: குணிகுண மென்பன கொள்ளேன; பஞ்ச பூதமே பொருளென்று துணிந்தேன்; தொழிலுஞ் சொல்லுவே னென்றவாறு. (ங)

857 திண்ணென் றீநில நீர்வளி காயத்தாற்
கண்ணு மூக்கொடு நாமெய் செவிகளாய்
வண்ண நாற்றஞ் சுவையினோ டூறொலி
யெண்ணுங் காலை யியைந்துழி யெய்துமே.

(இ - ள்.) ஸ்திரங்களாகிய அக்கினியும், நிலனும், நீரும், காற்றும், ஆகாயமும் என்றிவற்றால் முறையே கண்ணும், மூக்கும், நாவும், மெய்யும், செவியும் என்னும் பொறிகளும், வண்ணம், நாற்றம், சுவை, ஊறு, ஒலி என்னும் புலம் ஐந்துமாகு மென்றவாறு. (ச)

1 ஆதம் - அஜ்ஞானம். 2 ஏதவூதியம் - குற்றம் வருவது.

858 ஐந்துங் கூடி யறிவின்ப மாதியாய்
வந்து தோன்றி மதுமயக் காற்றலி
னந்தி நாளுங் குடஞ்சுடர் நாட்டம்போற்
சிந்தி னுலவை சென்றினஞ் சேருமே.

(இ - ள்.) மாமுதலாகிய வைந்து திரவியத்தின் கூட்டத்தின் மத்ய சக்தி பிறந்தாற்போல, பிருதிவியாதி பஞ்சபூத ஸமவாயத்து, ஞான ஸுகாதி தோனறி, அவை வளர வளர்ந்து, அந்தப் பூதங்கள் பிரிந்தால் அவை தம் இனமாகிய பூதங்களிற் சேரும்; சேரவே, ஸுகாதி சேதனு ரூபத்வம் கடமும் பிரதீபமும் இன்னவழிப் புக்கன வென்றறியாமல் நசித்தவாறுபோல நசிக்கு மென்றவாறு.
'நசிக்கும்' என்றொருசொல் வருவித்துக் கொள்க. (ரு)

859 உலகெ லாமவை யேயுயி ருண்டெனச்
சொல வலாரன சொற்றெளிந தேகின்று
பல கலாங்களுஞ் செய்யப் பயனிலார்
புலவ ராவதன் றொவங்குப் போந்ததே.

(இ - ள்.) லோகதருப் பொருளாவன அந்தப் பூதங்கள் ஐந்துமே; வாக்மி களாயினார் சொல்லும் வார்த்தை கேட்டு உயிருண்டெனறு அறியாதார் கதற் றுக்கள் கத்துவா; கதறினுரேனும் அதனுற் பெறுவது வாக்பாவமே; ஜீவஸித்தி யில்லை யென்றவாறு. (சு)

860 சென்ற காலததுஞ் செல்கின்ற காலத்து
நின்ற காலத்தி லும்மிந் நிகழ்ச்சியே
யென்று மிவ்வுல கித்தன்மைத் தேயிது
வன்ற தென்றுரைப் பாரயர்ப் பார்களே.

(இ - ள்) எக்காலத்து மிவையைந்துமே பொருள்; பிறிதொன்று சொல்லு வா ரறிவில்லாதாா என்றவாறு. (எ)

861 இட்ட மாவ திதுவெனக் கேட்டவள்
சிட்ட ரன்றியுஞ் சென்றிருந் தார்க்கெலா
மொட்டி மீட்டு முரைத்துளந் தான்கொளீஇக்
கட்டு ரையெடுத் தாள்கயற் கண்ணினுள்.

(இ - ள்) அவன் சொல்லியது கேட்டு, அவன் சொன்னவா றெல்லாரு மறிய அநுவதித்து, அதற்குக் குற்றங்கூறத் தொடங்கினுர் நீலகேசியாரென்ற வாறு. (அ)

862 [1]வினையி னீங்கி விளங்கிய ஞானத்தோர்
முனைவ னின்மையி னுன்முத னூலில்லை
யனைய மாண்பின தாகம மாதலாற்
புனைவ னின்னுரை பொய்யெனச் சொல்லியே.

(இ - ள்) ஐந்து பூதங்களுங் கூடிச் சரீரமானவாறும், ஞானுதி தோன்றிய வாறும், நீ பிரத்தியக்ஷத்தாற் கண்டு சொல்லுகின்றாயோ? அனுமானத்தாற் சொல்லுகின்றாயோ? ஆகமத்தாற் சொல்லுகின்றாயோ? பிரத்தியக்ஷத்தாற் கண்டாயெனின், எல்லாம் பிரத்தியக்ஷத்தால் [2](காண்டலில்) மாதாவினது உதரத்து பஞ்சபூத ஸமவாயங் காண்டல் வேண்டும்; பஞ்சபூத ஸமவாய மொன்றால் அநுமித்தனையாயில், ஜீவனையு மொன்றால் அநுமித்துக்கொள்; சரீரத்துக் காணப்பட்ட வற்கெனவு முதலாகியவற்றால் பூதஸமவாயம் அநுமித்தேனெனில், அசேதனமாகிய பூதத்துக்கு ஸம்பவியாத ஞானுதியால் சேதனனை அநுமிக்கவு மமையும்; இனி, ஆகமத்தாலறியில், ஆகமமாவது கர்மத்தி னீங்கி, விசுத்த ஞானவானாகிய ஆப்தனது வசனமாம்; ஆப்தனில்லாமையில் நினக்கு ஆகமமில்லை; இன்மையின நீ சொல்லுகின்றது அஸம்பந்த பிரலாபமென்று சொல்லுவே னென்றவாறு.

நீ, வினையினீங்கி விளங்கிய ஆப்தனல்லாமையில் நின்வாக்கியங் கொள்ளப் படாதென்றுமாம். (கூ)

863 [3]கவைத்த கோலொடு கட்டில் [4]கடிஞைகாத்
தவத்திற் கொத்தன தாங்கினித் தாபதம்
அபத்த மேபிற வாருயி ரில்லையேற்
சுகத்தி னுய்த்தல் சூதது வாகுமே.

(இ - ள்.) ஆதமாவினமைக்கட் பரலோக மில்லை; இம்மைக்கண் தவம் பண்ணுவது வியர்த்தாயாஸ மாதலில் யதேஷ்டம் சரிப்பதே நன்றென்றவாறு.

864 பூத மல்லது பொய்பிற நாவென்று
வாதஞ் செய்து வருந்தி முடிப்பதென்
காத னன்னெறி நல்வினை நற்பயன்
யாது மில்லை யெனினஃ தவத்தமே.

(இ - ள்.) பஞ்சபூதமே யல்லது ஆப்தனும், ஆகமமும், ஸந்மார்க்கமும், நல்வினை தீவினையும், அவற்றின் பயனாகிய பரலோகத்துப் பலிப்பதொரு பிரயோஜனமு மில்லையெனில் அவை யில்லையென்று வாதஞ்செய்து பயந்ததென்னை? வாதஞ்செய்கின்ற ஆயாஸம் வியர்த்தாயாஸமா மென்றவாறு.

---

1 "வினையினீங்கி விளங்கிய" தொல்காப்பியம் - சூத்திரம். (1594)

2 விடுபட்டதற்குச் சேர்க்கப்பட்டது.

3 கவைத்தகோல் - கவைக்கோல். 4 கடிஞை - பிச்சைப் பாத்திரம்.

என்னை? பரலோக மில்லை யென்னும் பக்ஷத்து, ஆப்தாதிகளை உண்டென்று நினைதது, இருந்ததற்காக வருவதொரு குற்றமின்மையி லெவ்வாறு நினைததிருக்கவு மமையுமாதலி னென்பது. (கக)

865 யாது மில்லை யுயிரிவை யாஞ்சொல்லும்
பூத மேயெனப் போந்திருந் தென்னொடு
வாதஞ் செய்கின்ற பூதமவ் வாதமோ
யாதைம் பூதங்க டம்முள்ளு மஃதினி.

(இ - ள்.) உயிரொன் றென்றுமில்லை, பஞ்சபூதமே தத்வமென்று என னுடன் வாதஞ் செய்கின்றது பூதங்களைந்துமோ? அதுவன்றி அவற்றுள் வாத மொன்றமோ? யாதோ? அது சொல்லென்றவாறு.

ஒருதினது ஸமவாயத்தது தோன்றுமெனினும் அவற்றுக்கு ஸமவாயாதி ஸம்பவித்தலரிது. என்னை? ஆகாசம் அமூர்த்தமாதலால், மூர்த்தமாகிய பூத சதுஷ்டயத்தோடு கூடாதாம்; இனி, ஜலாக்னி முதலாகிய பூத சதுஷ்டயந் தாமுந் தம்முள் விருத்தமாகையால் தம்மிற் கூடாவாம். ஆதலில் இவை ஐந்துங் கூடி யொன்றாத லரிதென்பது. (கஉ)

866 அளித்த வைந்திற் கறிவின்ப மாக்குவான்
களிக்கற் காறு முடையன காட்டினாய்
களிக்கற் காரண காரிய மூர்த்தியா
லொளிக்கு நின்ற வுணர்வுரு வென்றியோ.

(இ - ள்.) பஞ்சபூதங்களுந் தோற்றுகின்ற வழிக் கூடினவாறு காணப் பட்டதன்றோ? அவ்வாறு கூடிய வழி யுண்டாகிய சரீரத்து சுகதுக்க ரூபமாகிய சேதனசக்தி யுண்டாம், மா முதலாயினவற்றின் கூட்டத்திலுண்டாகிய [1]மத யத்து [2]மதிப்பிக்கும் சக்தி தோன்றியவாறுபோல வென்று திருஷ்டாந்தங் காட் டினும், அடுகின்ற வழி அந்த ஐந்துங் கூடினவாயில், அங்கு சேதனசக்தி யுடையதொரு சரீரந் தோன்றுகவாறென்னோ? மா முதலாயினவற்றின் கூட்ட முள்வழியெல்லாம் களிப்பிப்பதாகிய மதயம் தோன்றுகின்றதில்லையோ? மா முதலாயினவற்றின் கூட்டத்தாலாகிய மதயம், தான களித்தலனறித தன் னோடு கூடிய பிறரைக் களிப்பிக்குமாறு போல பஞ்சபூதங்களாலாகிய சரீரமும், தான சுகதுக்க முடைத்தன்றாகித் தன்னுடன் கூடினானுக்கு சுகதுக்கங்களைப் பண்ணுமென்று கொள்கின்றோமோ? இனி, பஞ்சபூத காரியம் சேதனை யென னினும், சேதனைக்குப் பஞ்சபூதந் துணைக்காரணமோ? முதற்காரணமோ? துணைக்காரணமெனின், முதற்காரணம் பிறிதொன்று வேண்டும்; பிறிதொன் றின்மையில், பூதந்தானே முதற்காரணமெனில், துணைக்காரணமின்றி முதற் காரணத்தாற் றோன்றுவதொரு காரியமில்லை; அன்றியும், மூர்த்தமும், முதற் காரணமுமாகிய மண்முதலாயினவற்றால் பிறநத குடம் முதலாயினவும் களித்

1 மத்யம் - மது. 2 மதிப்பிக்கும் - களிப்பிக்கும், மயங்கச் செய்யும்.

தற்காரணமாகி, ஔஷதங்களாற் றோன்றிய மத்யமும் மூர்த்தமாகக் காண்கின்றனவாம்; அவ்வாறே மூர்த்தமாகிய, பூத காரியமாகிய சேதனையை மூர்த்தமென்று வேண்டுதியோ வென்றவாறு. (கரு)

867 உருவின் காரிய மேனுரு வென்றனை
யருவின் காரிய மேலவா காயக்கா
மொருவன் காரிய மன்றுணர் வென்கின்றாய்
மருவுங் காரண காரிய மற்றெனோ.

(இ - ள்.) ரூபமாகிய புத்கலத்தின் காரியமாயிற் சேதனை ரூப திரவ்யமாக வேண்டும். அரூபத்தின் காரியமெனின், ஆகாச காரியமாகல் வேண்டும். ஒரு ஆத்மாவின் காரியம் ஞானாதியென்று கொள்ளாதாய் சேதனா சேதனங்களாகிய சரீராத்மாக்களுக்குக் காரண காரிய மெவ்வாறு சொல்லா யென்றவாறு.

சரீரம் வளருந்தோறும் சேதனை வளரவும், அது கெடுந்தோறும் கெடவுங் காண்டலானும், சரீரத்தில் பிரிதலுச் சேதனம்பெறப்படாமலானும், சேதனை சரீரகாரியமெனில், பிருதிவி விசேஷமாகிய இந்தனம பெருகுந்தோறும் பெருகி, அது சுருங்குந்தோறும் சுருங்கி, அதனில் வேறு பெறப்படாதாகி, இந்தனமில்லாத வழி யில்லையாகின்ற அக்னி, இந்தனகாரியமாகி, இந்தனத்தொடனொன்றாகாதவாறு போல சேதனம் சரீரகாரியமாய்ச சரீரத்தோ டொன்றாகாதென்பது. அன்றியும் மஹா சரீரவானில், அல்ப சரீரியாயினன ஸகல சாஸ்திர ஞானாதி ஞானமுடையனுகக் காண்டலில், சரீர விருத்தியால் சேதனதத்துக்கு விருத்தியில்லை யெனபது. அன்றியும் கண்ணினாற் காணப்படுவதாகிய ரூபமும், நாவினாற் காணப்படுவதாகிய ரஸமும், தம்மில் வேறுமாகிக் காரண காரியமுமாகாதவாறு போல இந்திரியத்தாலும், மனஸாலும் காணப்படாநின்ற காய சேதனங்கள் வேறுமாகிக் காரண காரியமுமாகா வென்பது. ஆதலாற் காரண கார்யமென்னை யென்றவாறு. (கசு)

868 வையு மண்ணு மயிரு மலமுமோர்
பையுள் வைக்கப் பளிங்கும் பயக்குமோ
பொய்யைம் பூதம் புணர்ந்துணர் வொடின்பம
செய்யு மென்பது சிந்திககற் பாலதோ.

(இ - ள்) வைக்கோலும், மண்ணும், மயிரும், மலமூத்திராதியுமொரு தோற்பையுள் வைக்க, ஸ்படிகததா லொருபாவை தோன்றுமோ? தோனறாதாயிற் பஞ்ச பூதங்கள் கூடினவழி ஞானசுகாதி ரூபமாகிய சேதனை தோன்றுமென்பது பொய்; இது விசாரிக்க வேண்டுவதுண்டோ வென்றவாறு. (கரு)

869 கள்ளப் பூதமுங் காமிக்கும் பூதமும்
வெள்ளப் பூதமும் மல்லவு மல்லவா

லுள்ளப் பூதமொன் றாக்குவ துண்மையைக்
கொள்ளப் பூதக் குணமவை யல்லவோ.

(இ - ள்) பஞ்சபூதங்களாற் றோன்றிய புருஷரி லொருவன் கள்வனாகும்; பிறனொருவன் காமுகனாகும்; ஒருவன் தார்மிகனாகும்; இவ்வாறு குண பேதங்களுக்குக் காரணமாகியது ஜலமுதலாகிய பூதமும், அவற்றன் குணவிசேஷமு மல்லவன்றோ; ஆகில், சரீர பிண்டங்களுள் அவை காண்டல் வேண்டும்; காணாதாயினு முளதெனில், ஜீவனு முளதாமன்றோ; அஃதின்மையி லுள்ள முடைத்தாகிக் களவுகாண்டன் முதலாகிய குணங்களை யாக்குவதொரு பூதாந்தர முண்டென்று கொள்வாயாக; அல்லது, பஞ்சபூதங்களுக்குக் களவு காண்டலாதி குணமல்ல வென்றவாறு. (கசு)

870 பொறியைந் தாலைந்து பூதத்தி னாகிய
வறிவைந் தாலைநது மவ்வைந்திற் காகுமோ
பிறிதொன் றோபொருட் பெற்றிமற் றிற்றெனக்
குறிகொண் டாயொன்று கூறெனக் கென்னவே.

(இ - ள்) ஐந்து பூதங்களாலாகிய ஐந்து இந்திரியங்களாலும் ரூபாதி ஞானம் ஐந்தும் பிறந்தனவென்று சொல்லுதலால் ஐந்தறிவு தனித்தனி ஒரோவொரோ இந்திரியங்களால் ஒரோவொரோ அறிவாப் பிறந்ததோ? ஓரறிவு ஐந்து இந்திரியத்தாலும் பிறந்ததோ? அன்றி ஒரிந்திரியத்தால் ஐந்தறிவும் பிறந்ததோ? இந்திரிய வியதிரிக்தமாகிய தொன்றால் ஐந்தறிவும் பிறந்ததோ? குறியுடையா யொன்று சொல்லுவாயாக எனக்கென்று நீலகேசியார் சொல்ல வென்றவாறு. (கஎ)

871 ஒன்றன் காரிய மொன்றென வொட்டினுஞ்
சென்றெ லாமவை சேதனை யாகுமே
யன்றெ லாமவை யாக்குமொன் றேயினி
யென்ற லானுமஃ தின்னுயி ரெய்துமே.

(இ - ள்) ஒரோ வொரோ இந்திரியங்களால், ஒரோ வொரோ அறிவு பிறக்குமெனில், பஞ்சபூத ஸமவாயத்து அறிவு பிறக்குமென்று முன் கூறியது அஸம்பந்த பிரலாபமாம். என்னை? ஒரு பூதம் ஒரு இந்திரியமாய் நின்று ஒரு அறிவைப் பிறப்பித்தலின். அன்றியும் ஐந்து பூதங்களும் தனித்தனி இந்திரியங்களாய ஐந்து ஞானங்களையும் ஜனிப்பிக்கில், ஐந்து பூதங்களும் சேதனையாதல்வேண்டும். என்னை? சேதனத்தல்லது, அசேதனத்து ஞானம் பிறவாதாகையால். பிறக்கில், கடபடாதிகளிலும் ஞானம் பிறக்கவேண்டும். இனி ஐந்து இந்திரியங்களும் ஒரு ஞானத்தைப் பண்ணுமென்னிலும் ரூபஞானம் நயனத்தைப்பற்றிப் பிறந்ததென்பது பொருந்தாது. அன்றியும் இந்திரியக் குறைபாடுடைய எறும்பு முதலாலாயினவற்றுக்கும், [1]ஜாத்யந்தன் முதலாயினார்க்

[1] ஜாத்யந்தன - பிறவிக்குருடன.

கும் ஞானுதியொன்றும் பிறததல் கூடாதாம். ஓர் இந்திரியத்தால் ஐந்து ஞானமும் பிறக்கில், பஞ்சபூத ஸமவாயத்து ஞானம் பிறக்குமென்பது பொருந்தாது. என்னை? ஒரு பூதமே ஐந்து ஞானததையும் பிறப்பிக்குமாதலால். இனி, பூத வியதிரிக்தமாகிய பிறிதொன்றால் ஐந்து ஞானமும் பிறக்கில் அது ஆத்மாவாதலில், ஆத்ம சித்தியாம், அசேதனத்து ஞானம் பிறத்தல் கூடாமையி னென்பது. (கஅ)

872 அனைத்துப் பூதமு மேயறி வாக்கினன்
மனத்துக் கின்னுமோர் பூதத்தை மன்னுநீ
நினைத்துக் காணன்றி நேடியுங் காணாயா
லெனக்கு நீசெய்வ தித்துணை யேயினி.

(இ - ள்.) ஐந்து பூதங்களும் ஐந்து இந்திரியங்களாகி, ஐந்தறிவையும் பண்ணுமாகில், மனதைப் பண்ணுவதொரு பூத மின்மையில் மானஸமான ஞானம் பிறக்குமாறு சொல்லெனறவாறு. (கக)

873 பிண்ட மாகிப் பிறநதன யாவையு
முண்டுங் கண்டு முணர்ந்தவு ஞ செய்தவுங்
கொண்டு மீட்டவை கூறுதல கூறுங்கால
கண்ட பூததகுக் காரிய மென்றியோ.

(இ - ள்.) பஞ்ச பூத மயமாகிப் பிராணிகளெல்லாம் முனபுதாம் உண்டன வும், கண்டனவும், அறிநதனவும், செய்தனவும் மீட்டுமுணாநது கூறாக் காண கின்றனம்; இதனையுங் காணப்பட்ட பஞ்சபூத காரியமென்று சொல்லுதியோ வென்றவாறு.

இந்திரிய ஞானமல்லாத பிரத்தியபிஜ்ஞான முதலாயின பூத காரிய மாதல் கூடாமையின என சொல்லுதி யெனபது போநதது. (உ0)

874 பிறந்த நாள்களுட் பிள்ளையு மல்லவு
மறிநது தாய்முலை யோடல்லவுண்டியு
ளறிந்த வாறென்கொ லோவைநது பூதமுஞ
செறிநத நாள்களுட் செய்வன வல்லவால்.

(இ - ள்) மனுஷ்யர் முதலாகி ஸர்வ பிராணிகளும் ஜன்ம காலாநதரமே ஆகார வேட்கை தோறறித தததமகருத சகக ஆகாரமறிநது கைக்கொண்டு திருப்தமாகினற தெவ்வாறோ? அசேதனமாகிய பஞ்ச பூதங்களுங் கூடித துஞ் சின நாள்களின் இவற்றிற்கு ஆகார வேட்கை முதலாயின வுண்டாகுமோ? இஃதெற்றாலாயிற்று? ஜன்மாந்தர வாஸனை யுடையதொரு ஜீவ த்ரவியங் கொள்ளாயாயின் என்றவாறு. (உக)

875 புத்தி யானின்றிப் பூதத்தி னுயவேற்
பதது மல்லவும் பன்றிக்கு நாய்கட்கு

மொத்த தன்மைய பன்மைய குட்டிகள்
வித்தி னுய விணைவிகற் பாம்பிற.

(இ - ள்.) ஆத்மாவின்றியும் பூத பஞ்ச ஸம்யோக மாத்திரத்தாற் பிராணிகள் பிறக்கின்றனவாயிற் பன்றி, நாய் முதலாகிய ஒரு சாரனவற்றுளதாகிய பூத ஸமவாயம் ஒரினத்துப் பல பிராணி ஜனித்தற்குக் காரணமாதலும், யானை முதலாயினவற்றுளதாகிய பூதஸமவாயம் ஒரு கன்று ஜனித்தற்குக் காரணமாதலும், பூதங்களது கூட்ட மொழியப் பிறிதொரு காரணமில்லையாயில் ஆமாறு இல்லை. ஆதலின, அது, கர்மகர்த்தாவும், பல போக்தாவுமாகிய ஜீவனது கர்ம பேதநதானே யாமெனறவாறு.

புத்தியான - ஆத்மா. சுக்ல சோணித ஸம்யோகத்து ஆத்மா வந்து ஜனிக்கு மெனகின்ற பக்ஷத்திலும் ஒன்றன வயிற்றுள் ஒரு ஜீவன் வந்து ஜனித்தலும், ஒன்றன வயிற்றுட் பல ஜீவன் வந்து ஜனித்தலு மாமாறென்னை யென்று [1]சோத்தியம் வருமெனில் வராது, ஜனிக்கின்ற ஜீவனதூஉம், அது ஜனித்தற் கிடமாகிய ஜீவனதூஉம் கர்ம வசத்தால் அது கூடுமாதலி னென்பது. சில பல குட்டியிடுதலும், சில ஒரு குட்டியிடுதலும் ஸ்வபாவமெனில், ஒருகால் ஒரு குட்டியிட்டது பினனொருகாற்பல குட்டியிடுதலும், ஒருகாற் பல குட்டியிட்டது ஒருகால் ஒரு குட்டியிடுதலும காண்டலில் அது, ஸ்வபாவமாதல் கூடாது, ஸ்வபாவமாய பொருபடி யிருத்தல வேண்டுதலி னென்பது. (உஉ)

876 குறைந்து பூதங்கள் கூட்டமுண் டாவ
துறைந்த பூதத் துணையல்ல தின்மையா
லுறைந்த பூதங்க ளொத்துடங் கில்லெனின்
மறைந்த பூதத்தி னுண்மைவந் தெய்துமால்.

(இ - ள்) ஏகேந்திரிய முதலாகிய [2]விகலேந்திரிய பிராணிகட்கும் சரீர முண்மையில் பஞ்ச பூதமுங் கூடுதலன்றி ஒன்று மிரண்டும் பூதங்கள் குறைந்து கூடுமோ என்றாற்கு அவ்வாறுங் கூடும் காணப்பட்ட இந்திரியங்களைப் பண்ணும் பூதமல்லது, ஒழிந்த பூதமு மல்லை யெனில் ஐந்து பூதங்களினுண்மையு மெய்தும் அது காட்டு மென்றவாறு. அது, வருகின்ற காதையில் விளங்கும்.

877 நீருங் காற்றுமல் லாநில மில்லையோ
வூருஞ் சங்கினு நிம்பச மூக்கில
தேரி யுண்டலிற் றீயுமுண் புல்லைகண்
காரி யஞ்செவி காணலங் காயத்திகன்.

(இ - ள்.) சங்கும், ஊர்மச்சியும் முதலாகிய ஈரிந்திரியங்களது சரீரத்து உடம்பைப் பண்ணும் காற்றும், நாவைப் பண்ணு நீருமன்றிப் பிருதிவி விசேஷ

---

1 சொத்தியம் - ஆக்ஷேபம், கேள்வி.

2 விகலேந்திரியம் - குறைந்த பொறி.

மாகிய அஸ்தி முதலாயின உண்மையினும், மண்ணைத் தின்றலினும் ஒவீந்திரிய பிராணி சரீரத்து நிலமில்லையோ? நில முண்டாயுமவை மூக்குடையவல்ல; ஆகார வேட்கையால் ஜீவித்தலில், உதராக்கினி முதலாயின உண்மையில் அக்னி யுண்டு; உண்டெனினும் அவற்றுக்கு அக்னியாலாவதாகிய கண்ணில்லை; உதர விவர முதலாகிய விவரமுண்மையானும், ஆகாசம் வியாப்த மாதலினும் ஆகாச முண்டென்றற் கென்னையோ? அஃதுண்டெனினும் அதனாலாம்செவி ஒவீந்திரி யங்களுக் கில்லை யென்றவாறு. (உ௭)

878 ஒன்றொன் றாக வுணர்ச்சி முறைமையாற்
சென்று பூதங்கள் சேர்வதற் கேதுவென்
குன்றித் தத்தமுள் யாவையுங் கூடுமே
னின்ற மெய்ம்மை நினதென நேர்வல்யான்.

(இ - ள்.) ஓரறிவுயிரை யொரு பூதமும், இரண்டறிவுயிரை இரண்டு பூதமு மாக்கி, இவவா றுடப்பறிவு செய்யுங் காற்றோடு நாவறிவு செய்யும் நீரும், மூக் கறிவு செய்யும் நிலனும், கண்ணறிவு செய்யும் தீயும், செவி யறிவு செய்யும் ஆகாசமும் கிரமததாற் கூடுதற்குக காரணமென்னை? கண்ணறிவு செய்யுந தீயும், செவி யறிவு செய்யும் ஆகாசமுமாய் இவ்வாறு விபரீதமாகக் கூடாதவா றென்னை? இனி, பிருதிவியாதி பிறிதொனறு கூட்டக் கூடுவதல்லது, தான் கூடக் கண்டறிவதில்லை. இப்பூதங்கள் தாமே கூடியவாறு என்னை? கமன சீலததாகிய காற்று முதலாயின பிறவற்றோடு கூடி நிற்குமாறெனனை? மேக முதலாயின தாமே கூடக கண்டனமனறோ வெனில், ஜல பரிணமஞ் செனற பரமாணு ஸ்கநதங்கள் பிராணிகளது அதிர்ஷ்ட விசேஷததால், ஒரு வழிக் காற்றினாற் றிரண்டு ஜலமாகி வீழ்ந்ததல்லது பூதங்கடாமே கூடினவல்ல; அவ வாறே பரமாணு ஸ்கநதங்கள் ஜீவனது அதிர்ஷ்ட விசேஷம் பற்றிச சூக்ஷ்ம ரூபததால் சரீரேநதிரிய விஷய முதலாகிய திரவியங்களாகிப் பரிணமிக்கு மென்று சொல்லுதியாயின் நீ பரமாாதத ஞானி யெனபது யான் இசைகுவ னெனறவாறு. (உ௫)

879 ஐந்து பூத மவற்றவற் றாலைந்து
மிந்தி யங்க ளியையு மிவையெனுஞ்
சிந்த னையொழி நீயெனச் செப்பினா
ளய்ந்து வாழு முயிருண்மை யொட்டினாள்.

(இ - ள்.) ஐந்து பூதங்களாலும் ஐந்து இந்திரியங்களாயவற்றால் ஐநது விஜ் ஞானங்களா மென்பதொழி யெனறு சொல்லி, அவனைத் தெளிவித்தார், கர்ம கர்ததாவும், பல போகதாவுமாகிப் பூர்வ சரீரதது நின்றும் வந்து, உததர சரீ ரததுச் செல்வதாகி, மததிம சரீரத்தினின்றும் வாழ்வதொரு ஜீவதிரவியமுள தென்னும் விததாநதமுடைய நீலகேசியா ரெனறவாறு. (உ௬)

880 உணர்வு மின்பமு மோரறி வாதிக்கட்
புணரு மேயெனிற் பொய்தொகைக் கண்ணென
லுணர்வு மின்பமு முள்வழி யேயுயிர்
புணரு மென்றனள் போதன கண்ணினாள்.

(இ - ள்.) அறிவும், சுகதுக்க முதலாயினவும் ஏகேந்திரிய முதலாகிய பிராணிகளுள் உளவாகில் ஐந்து பூதங்களுங் கூடின வழி அறிவும், சுகதுக்க முதலாயினவும் ஆமெனபது பொய்யாம்; கூட்டத்துக்கண்ணன்றிப் பிரத்தியேகம் பஞ்சபூதங்கள் ஒரோ வொரு ஞானங்களேயும், சுகதுக்கங்களேயும் ஆக்குமாயில், பஞ்சபூதங்களும் ஞானுதியுடையவாம்; ஆதலின, அவை சேதனங்களாம். என்னே? ஞானுதிகளேயுடையதியாது, அது, சேதனேயாமாதலினென்று சொன்னார், விகஸித [1]நீலொ த்பலமவியதாகிய நயன யுகளமுடைய நீலகேசியாரென்றவாறு.

இது, நீ ஜீவனே இல்லை யென்பான புகுந்து, அஜீவனகளாகிய பஞ்சபூதங்களேயும் ஜீவனுக்கினே யெனறு அதிபிரஸங்கங் கூறிற்று. (உஎ)

881 காற்றி னுலுடம் பாமெனிற் காற்றினே
தோற்றி னுயிர் தான்றிறகை யென்செயு
மாற்றில் வைந்தினு மாருயி ராமெனு
மாற்ற மாயின் மனங்கொளற் பாலதே.

(இ - ள்.) காற்றெனறினுலு முடம்பாகுமாயில், உயிரை யொழிய உடம்பாகாதாகலின, உயிருங் காற்றினுலே பெறப்பட்டதாம்; பெறில் பஞ்சபூத ஸமவாயத்து உடம்பு முயிருக தோனறு மென்றது பிழையாமாதலான் முன்பேயுள தாகிய ஜீவன, பூதங்களால் வர்த்திக்கு மெனபாயாயின, அது புத்தி பண்ணத் தகுமென்றவாறு. (உஅ)

882 வேறு வேறைந்து பூதமு மெய்ம்மையா
லீறுந் தோற்றமு மில்லுயி ராயின
பாறி யாவையும் பாழ்த்தொழி யும்மெனக்
கூறி னையது குற்ற முடைத்தரோ.

(இ - ள்.) ஐந்து பூதங்களும் ஐந்து அறிவினே யாக்கு மென்றலின் அவை தனித்தனி அறிவுடையனவாதலின, அநாதிநிதனங்களாகிய ஜீவன்களாயின. [2]திரணி முதலாகிய கோலாற்கடையினும் வாழைத் தண்டில் அக்கினி புறப்படாதவாறு போலப் பூதங்கள் தனித்தனி யுணர்வுடையவல்ல; ஆயில், பூதாந்தர ஸம்யோகத்திலும் உணர்வு தோன்றுதாம். ஆதலில், மூர்ச்சித்துக் கிடந்

---

1 நீலோத்பலச்சவி (ஸவி) - நீலோற்பல ஒளி, அழகு.

2 திரணி - நெருப்புண்டாக்கும் செடி.

தானது உணர்வு சந்தனாதி ஸம்பர்க்கத்தால் தோன்றினவாறு போல பூதத்தினுணர்வும் பூதாந்தர ஸம்பர்க்கத்தாற் புலப்படுமாயிற் பூதங்கள் உணர்வும், உயிரும் உடையவாயின. ஆதலாற் பூத ஸமவாயத்தூத தோன்றியவை பிரிந்தாற் கெடுமென்று சொல்லியது அயுக்த பிரபலாபமா மென்றவாறு.

இனி, இவ்வாறன்றிப் பஞ்சபூதங்கள் பரமார்த்தங்களும், 1அநாதிநிதநங்களுமாதலின், அவற்றாலாகிய பர்வதாதி போல சேதனங்களும், அநாதிநிதநங்களாமாதலிற் சேதனை நசிக்கு மென்று சொல்லி, அது அயுக்தமா மென்பதுங் கொள்க. பூதத்தாலியன்றதெனினும், சேதனை கடாதிபோல அநித்யமெனில், பூதங்களாற்றானே தோன்றிய சேதனைக்கு கும்பகாராதி பிரயத்தனத்தாற்றோன்றிய கடாதி திருஷ்டாந்த மாகாதென்பது. அன்றியும் பூதங்களானியன்றவற்றுள் நித்யங்களுமுளவாதலின், ஜீவன் அநித்யமாக வேண்டுவது மில்லை. ஜீவன நித்யமென்பது, மேலைக் காதையினுஞ் சொல்லுவர். (௨௯)

883 குழவிக் காலத்துக் கூறின யாவையுங்
கிழவுக் காலத்துக் கண்ணவை கேட்டலா
விழுமிவை காணு மிவையினி யார்களோ
தொழுவிப் பானங்கோ தோன்றலுந் தோன்றுமே.

(இ - ள்.) பாலனான காலத்துச் செய்தன விருத்தனான காலத்து அறிந்து சொல்லக் காண்டலால், எக்காலத்தும், நசியாதேகிக் காயங்களில் நீங்கிய காலத்து அநந்த ஞானாதி குணம் பற்றி, நல்லாராற் றொழப்படுவானாகிய ஜீவன் உளனாகு மென்றவாறு.

கருப்பாதி மரண பரியந்தமான காலத்தன்றி, எக்காலத்தும் உளனாதல் கூடாது. கருப்பாதி மரண பரியந்தமான காலத்தல்லது சேதனத்துக் காட்சி யின்மையினெனில், கருப்பாதி மரண பரியந்தமான காலத்தல்லது யாவராலுங் காணப்படாத பூதங்களு மெக்காலத்து முளவாதல் கூடாது; கூடின், சேதனமு மெக்காலத்து முள வென்பது. சேதனங்களொருசார் நசிப்பதும், பூதங்கள் நிற்பதும் காண்கின்றமையிற் பூதங்கள் நித்தியமெனில், அக்கினி முதலாகிய வொருசார் பூதங்கள் நசிப்பதும், சேதனங்கள் நசியாது நிற்பதும் காண்கின்றமையும் பெறப்படுதலிற் சேதனமும் நித்தியமேயா மென்பது. (௩௦)

884 துன்பந் தூய்மையுந் 2துட்கென வுட்கலும்
அன்பு மானமு மாயமு மாண்மையு
மின்பு மென்றிவை யாக்கிய தீதென
முன்பு நின்று முறுக்கவும் வல்லையோ.

---

1 அநாதிநிதநம் - ஆதியந்த மின்மை. 2 துட்கென - அச்சக் குறிப்பு.

(இ - ள்.) துன்ப முதலாகச் சொல்லப்பட்டன இன்ன பூதத்தால் வந்த வென்று காட்டவும் வல்லையோ ? அவை ஒருவர்க்குளவாய் ஒருவர்க்கிலவாத லும், ஒருவருக்கு மந்தமாகவுளதாய், ஒருவர்க்குத் தீவிரமாகவுளதாதலும், ஒரு காலத்துளவா யொருகாலத் திலவாதலு முண்மையின், எற்றினுனயிற்றுச் சொல்லா யென்றவாறு.

அன்றித துன்ப முதலாயின பூதங்கள் கூடிய வழி பூதங்கள் தமக்கோ ? பிறர்க்கோ ? இன்னதற்குச் சுகாதியாயிற்றென்று சொல்ல வல்லையோ வென்று மாம். (௫௧)

885 கனவு மந்திரஞ் சிந்தனை வாழுநாள்
வினவு சோதிடங் கேட்டுரை புட்குர
லனகள் யாவையு மென்னைநின் பூதங்க
ளனகொ ணீயிங் கறிந்தனை சொல்லெனா.

(இ - ள்.) கனவு முதலாகச சொல்லின பூத கிருத்தியமோ சொல்லுக வென்றவாறு. (௫௨)

886 வைத்த வதது பழம்பிறப் பிற்பமர்க்
குய்த்துக் காட்டுத லேலுல கொட்டுமா
லெத்தி றத்தினு மில்லுயி ரென்றிநீ
செத்து வம்மெய்திச் சில்லைமை செய்பவால்.

(இ - ள்.) ஒரு ஜன்மதது வைதத தனததைப் பிறிதொரு ஜன்மத்து ஜாதி ஸ்மரணததாலறிநதுபகது ஜனங்களுக்குக் காட்டுதல உலகததுப் பிரசிததமாதலா லும், பிசாசங்கள் ஜன்மாந்தர விருத்தாந்ததததை [1]விஸம்வாதியாமை அறி விததலாலும், ஜீவனுண்மை பிரசித்தம். இதனை இல்லையென்று சொல்லுகின்ற நீ பேதையே யாகுமென்றவாறு. [2]சில்லைமை - அலவலைத் தனமை. (௫௩)

887 பேயு மில்லை பிறப்பது மில்லெனபாய்
வாயுங் கிள்ளிப் புடைப்ப வருவதென்
மாயத் தாலன்றி மந்திரத் தாற்றெய்வங்
கூயக் காறங் கோடலை யொட்டெனா.

(இ - ள்.) பேயுமில்லை, பிறவியுமில்லை யென்று சொல்லுவாய் ; பேயுண் மை நினககேற வேற்றினால் ஆஸ்திகனாதல் இசைவாயாக வென்று சொல்ல வென்றவாறு.

வாயுங்கிள்ளி யென்பது - ஹாஸ்யமாம். (௫௪)

---

1 விஸம்வாதியாமை - குற்றமின்றி.

2 சில்லைக் கணன்பினை—நாலடியார், 337.

888 ஒட்டி னேனென் றுரைப்ப வுணர்விலா
முட்டை காண்கென முன்கை முறுக்கியே
சுட்டி னுளங்குத் தோற்றமு நோக்கென
விட்டுத் தான்றன் விகுர்வணை காட்டுவாள்.

(இ - ள்.) அவ்வாறியைந்தே னென்றவன் சொல்ல, அபோத்தாவே! காண்பாயாக வென்று விரல் சுழற்றி நிறுத்திப் பேயினது தோற்றம் பார்ப்பாயாக வென்று[1] விக்ரியை பண்ணுகின்றவ ளென்றவாறு. (௧௫)

889 கழுதுங் காணல ராகிக் கலங்கியே
யழுதுஞ் சாப வகலிடத் தாரிவன்
முழுதுங் காணின் முடியு மெனமுன்னி
வழுவில் வாயும் வளைபல்லுந் தோற்றலும்.

(இ - ள்.) பிசாசங்களைக் கண்டிலராயினும் அவற்றைக் கேட்டபொழுது கலங்குவர் உலகத்தார். ஆனால், இவன் பிசாசத்தை முழுவதுங் காணில், இறந்துபடுமென்று கருதி, வாயையும், வளைந்த பல்லையும் அவனுக்குத் தோன்றுமாறு செய்தவழி யென்றவாறு. (௧௬)

890 கண் புதைத்துக கவிழ்ந்தனன் வீழவே
திண் பதத்திற் றெருட்டி யெடுத்திரீஇப்
பண்பு தக்கன சொல்லிப் பரியனின்
நண்ப தென்று நடுக்கமுந் தீர்த்தபின்.

(இ - ள்.) பேயினது வாயும், பல்லும் கண்ட மாத்திரத்திலே கண் புதைத்துக்கொண்டு கவிழ்ந்து வீழ்ந்தானைத் தைரிய வசனங்கள் சொல்லித் தேற்றி நிலத்தினின் றெடுத்திருத்திப் பயந் தீர்க்கும் வாக்கியங்கள் சொல்லி, நீகண்ட பேய்க்கஞ்சாதொழி ; அப்பேய் நின்பந்துக்களென்று சொல்லிப் பயந் தீர்த்த பின் என்றவாறு. (௧௭)

891 பேய்கண் டாயதன் பெற்றி யுரையென
வாய்கண் டேனென்னை வாழ்க்கை வலியன்மின்
நோய்கொண் டேனென வஞ்ச லுனக்கவ
டாய்கண் டாயென்றுஞ் சாதலி லையென.

(இ - ள்.) பேய் கண்டாயாயில் அதன் ஸ்வரூபஞ் சொல்லுவாயாகெனச் சொல்லுவான், அதனது வாய் கண்டேன யான் பிழைக்க மாட்டேன் ; அதனை நினைத்தலும் பீதனாகின்றேன் என, நீ அதற்கஞ்ச வேண்டுவதில்லை; உனக்கவள் தாயாதலின் மரணமுமில்லை யென்று சொல்லி என்றவாறு. (௧௮)

1 விக்ரியை - ரூபம் மாறுதல்.

892 பெற்ற பேரும் பிசாசிக னென்பதே
யற்ற மின்றி யவட்கு மகனைநீ
குற்ற மில்லறங் கொள்ளின்மற் றெம்மொடு
சுற்ற மாதலிற் சொல்லெனச் சொல்லுவான்.

(இ - ள்.) நின்பெயரும் பிசாசிகனாதலில், நீ அவட்கு மகனாகுதி கண்டாய்; இனிப் பேய் கண்டனையாயில் ஆத்மாவும், பரலோகமும், புண்ணிய பாபங்களு முளவென்று தெளியலா மன்றே? அஃதன்றி புக்தி யுக்தமாக ஜீவ ஸித்தி பண்ணவும் பட்டதன்றோ? இனி, ஸத் தாமங் கைக்கொள்ளுதியாயில் எமக்கு பந்துவாகுவையாதலின், ஸத்தாமாநுஷ்டானம் பண்ணுதியாயிற் சொல்லென, அவனுஞ் சொல்லுவா னென்றவாறு. (௩௯)

893 பிறப்பும் பேயு முதலாப் பிறகளுந்
திறத்தி னீசொன்ன யாவையுந் தேறிநின்
றறத்தை யானு மமைவரக் கொண்டனென்
மறக்க லேனினி மன்னுமை யானென.

(இ - ள்.) ஸம்ஸாரமும், ஸம்ஸாரத்துளவாகிய பேய் முதலாகிய ஸர்வ பிராணிகளையும், அவற்றன் புண்ணிய பாபகர்மங்களையும், அவற்றாலாம் ஸுக துக்கங்களையும், தர்மாநுஷ்டானத்தால் வருவதாகிய [1]கர்மாபாயத்தில் மோக்ஷத்தினையும், அந்த மோக்ஷகாலத்துளவாவனவாகிய அனந்த ஞானாதி ஆத்ம குண சித்தியுமெல்லா முன்பு நின்னா லுபதேசிக்கப்பட்ட யுக்திமார்க்கத்தாற் றெளிந்தேன்; தெளிந்தும் [2]மான கர்மோதயத்தால் ஸத்தாம விமுகனாயினேன்; இது பொழுது ஆப்தாகம பதார்த்த சிரத்தான ஞான பிரவிருத்தி ரூபத்ததாகிய ஸத் தர்மத்தைக் கொண்டேனென, அதனது அருமை பெருமையும் அதனை அனுஷ்டித்தால் வருவதாகிய, [3]அப்யுதயாபவர்க்க மாஹாத்மியத்தினையும், ஸவிஸ்தாரமாக உபதேசித்து, இதை மறவாதொழி யென்று வற்புறுத்த, அகாரண பந்துவாகிய நின்னால் உபதேசிக்கப்பட்ட ஸத் தர்மத்தினையும், நின்னையும் ஒருபொழுதும் மறவேனென்று சொல்ல வென்றவாறு. (௪௦)

894 பேந்தரு தோற்றப் பிசாசிக னிற்றென
வேந்துமவ் வேத்தவை யாரும் வியப்பெய்தி
யாய்ந்த கேள்வியி னானை [4]யையாவென
மாந்தர் யாரு மதித்தன ரென்பவே.

1 கர்மாபாயம் - கர்மக்கேடு.
2 மானகர்மோதயம் - தானென்னும் கர்வமாகிய கர்மத தோற்றம்.
3 அப்யுதயாபவர்க்க மாஹாத்மியம் - உண்டாகும் மோக்ஷத்தின் பெருமை.
4 ஐ - ஆப்தன், அல்லது குரு.

(இ - ள்.) பிசாசிகன் இவ்வாறு ஸத தர்ம சிரததாலுவாதலும், இராஜாவும், இராஜ ஸபையிலுள்ளாரும் [1]விஸ்மய மெய்தி ஸகல வித்யாஸம்பன்னைகளாகிய நீலகேசியாரை ஸம்பாவனை பண்ணி, ஸத் தர்ம சிரததாலுக்களாயினர். இவவாறு நீலகேசியாரை, லோகத்துள்ள வித்வ ஜனங்கள், பல வித்யாகோஷ்டிகளிலும் நன்கு மதித்து, ஸங்மார்க்க சிரததை பண்ண, நீலகேசியார் தர்ம பிரபாவநஞ் செய்தாரென்றவாறு.

நீலகேசித் திரட்டில் ஐவகைப் பூதமுஞ் சேதனை செய்த வெவவழற்றுப தன் விசையச் சருக்கம் முற்றும். (௬௧)

நீலகேசி சமய திவாகர விருத்தி

உரைச்சிறப்பு

1 மெய்ந்நூ னெறியை விளக்கி விளங்காப் பிடகமுதற்
பொய்ந்நூ லிருள்களைப் போகத் துரந்தது பூதலத்தி
லெந்நூலும் வல்லவ ரேத்தச் சமயத் திறைவன்கண்ட
செந்நீல கேசி விருத்திச் சமய திவாகரமே.

2 அருகன் றிருவறத் தன்புசெய் வாரு மழிவழக்காற்
பெருகுந் துருநெறிப் பீடழிப் பாருமிப் பேருலகிற்
பொருவின்றி நின்ற தமிழ்நீல கேசிப் பொருளெல்லாம்
திரிவின்றிக் காட்டுஞ் சமய திவாகரஞ் சேவிக்கவே.

நீலகேசி விருத்தி சமயதிவாகரம் முடிந்தது.

𑌶𑍍𑌲𑍋𑌕𑌃

𑌸𑌦𑍍𑌵𑌂𑌶𑍍𑌯 𑌦𑌿𑌵𑌾𑌕𑌰 𑌵𑌾𑌮𑌨𑌮𑌨𑌿 𑌰𑌾𑌜𑌰𑌾𑌜 𑌸𑌮𑌕𑍈𑌃

𑌨𑌤𑌸𑌾𑌰 𑌸𑌰𑍍𑌵𑌜𑍍𑌞 𑌶𑌾𑌸𑍍𑌤𑍍𑌰𑌾𑌣 𑌸𑌂𑌕𑍀𑌰𑍍𑌣𑌾 𑌸𑌮𑍀𑌕𑍍𑌷𑍍𑌯.

𑌶𑍍𑌰𑍀𑌵𑍀𑌤𑌰𑌾𑌗𑌾𑌯 𑌨𑌮𑌃

---

1 விஸ்மயம் - ஆச்சரியம்.

ஸ்ரீ ஜிநாயநம:

APPENDIX - A

Extracts from an unpublished work called " Ashtapadartha "

அஷ்டபதார்த்தஸாரம்

வீதராக ஸர்வஜ்ஞப்ரணீதமாகிய மோக்ஷமார்கம் த்ரிவிதம்: ஸம்யக்தரிசனம், ஸம்யக்ஞாநம், ஸம்யக்சாரித்திரமென. தத்ர ஸம்யக்தரிசனம், தத்வார்த்த ஶ்ரத்தானம்; ஸம்யக்ஞாநம் தத்வாவபோதனம்; அவ்விரண்டோடுகூடிய ஸம்யமவிசுத்திஸம்யக்சாரித்ரமாம். ஏதந்மார்க்க விஷயமாகிய பதார்த்தம் அஷ்டவிதமாகும்: ஆப்த, ஆகம, நவபதார்த்த, பிரமாண, பிரவ்ருத்தி, லிங்க, சாரித்திர, பலம்என.

ஆப்தர் இருவகையர், ஸகலாப்த்தர், விகலாப்த்தர்என. ஸகலாப்த்தர் இருவகையராவர், நிஷ்களாப்த்தர், ஸகலாப்த்தர்என. நிஷ்களாப்த்தராவர் கர்மாஷ்டக பந்தோதய காரணகார்ய ஸர்வவிகார விநிர்முக்தராகி, அநந்தஜ்ஞாந தர்சன சுக வீர்ய நிர்நாம நிர்கோத்ர நிராயுஷ்யஸகலஸம்யகத்வ பாவமென்னும விசுத்தாஷ்ட குணஸ்வபாவத்தராகிப் பஞ்சசரீர பரித்யக்த்தராகி த்யக்த தேஹ ஸமாகாரராகித் திரிலோகாக்ரஸ்தாயிகளாகிய ஸித்தபரமேஷ்டிகளாவர்.

ஸகலாப்த்தர் மூவகையர்: தீர்த்தகரர் அநகார கேவலிகள், அந்தர்முகூர்த்த கேவலிகள் என. அவருள் தீர்த்தகரனென்பான், ஜ்ஞாநதர்சனாவரண, மோஹாந்தராயமாகிய காதிகர்மங்களில் விப்ரமுக்தநாகி ஜன்மஜராமரண க்ஷுத்பிபாஸா பய த்வேஷ மோஹ ராக சிந்தா ரோக ஸ்வேத கேத மத ரதி விஸ்மய நித்ரா விஷாதமென்னும் அஷ்டாதச தோஷங்களில் விரஹிதநுமாகி ஸப்ததாது உபதாது உதராக்நி வாதபித்தஸ்லேஷ்மமல விண் உபமல மென்னும் சதுர்தச உபசய சரீரபரித்யக்தநுமாகி அநந்தஜ்ஞாந தர்சன, சுகவீர்ய மென்னும் அநந்தசதுஷ்டயங்களால் ஸம்பூர்ணநுமாகி, படுஹித மதுராதிகுண ஸம்பத்ஸமந்விதமாகிய திவ்யவசனங்களால் தத்வோபதேசம் பண்ணியருளுவானுமாகி தேவேந்திர, நரேந்திர, தரணேந்திராதிகளாகிய

திரிலோகாதிபதிகளால் ஸந்ததம்பூஜனீயனுமாகி, பவ்யபிராணிகட்கு
ஜன்ம ஜரா மரணமய மஹாதுக்கங்கள் வாராமல் அஷ்டோத்தர
ஸஹஸ்ரதளமாகிய ஹாடக பத்மத்தின் மிசை ஸ்ரீவிஹாரம் பண்ணி
யருள்வானுமாகி ஸமவஸரண ஸாரபூமண்டலத்து ஸிம்ஹாஸநத்தின்
மிசை யிருந்து த்வாதசகணங்களால் பரிவ்ரதநுமாகி மஹாமாணிக்
கத்தை யுள்ளடக்கிய ஸ்படிகமலைபோல ஆலோகம் பிரபாமூர்த்தி
கனப்பிரபா என்னும் திருவொளிகளால் பரிமண்டிதனுமாகி ஔதாரிக
திவ்யதேஹத்தநுமாகிச் சாயாதருப்போல பவ்யாபவ்ய பிராணிகட்கு
ராகத்வேஷமின்றி யேயும் ஸுகதுக்கங்களுக்குக் காரணபூதநுமாகி
தேவர்களால் நிர்மிதமாகிய அசோக விருக்ஷமும் புஷ்பவிருஷ்டியும்,
திவ்யத்வனியும், சாமரநிவஹமும், ஸிம்ஹாஸநமும், பாமண்டலமும்,
தேவதுந்துபியும், சந்திராதித்ய நித்யவிநோத ஸகலபாஜன மென்னும்
சத்ரத்ரயமுமாகிய அஷ்டமஹாப்ராதிஹார்யங்களால் பரிவேஷ்டிதநு
மாகி, ஸ்வேதாபாவம், ரஜோமலாபாவம், க்ஷீரம் போன்ற ரஸவிசே
ஷம், ஶ்ரவணப்பிரியமாகிய வசனப்ரவிருத்தி, உபமாதீதமாகிய
ஸௌந்தர்யம், பரமாகிய பரிமளகந்தம், ஸ்ரீ தேவி முதலாகிய ஸ்ரீலக்ஷ
ணங்கள், அளவில்லாத மஹாபலம், வஜ்ரவிருஷபநாராச சரீரஸம்ஹந
நம், ஸமசதுர ஶ்ரசரீர ஸம்ஸ்தாநமென்னும்,ஸ்வபாவிகமாகிய பத்ததி
சயங்களையுடையனுமாகி ; அசசாயத்வம், நிர்புக்தி, நிருபஸர்கம், நிர்
நிமேஷம், நிர்ஜந்துவதம், துர்பிக்ஷவிரஹம, ஸகலவித்யேசத்வம்
ஸமாந நகமகேசத்வம்,வ்யோமகமநயாநம், சதுராநநத்வம் என்னும் கர்ம
க்ஷயோத்பன்னமாகிய பத்ததிசயங்களையுடையனுமாகி ; ஸகலபாஷா
ஸமன்விதவாக் ப்ரஸரம், ஷட்ருது ஸம்பூதஸஹ ப்ரவ்ருத்தி, ஸர்வ
பிராணிகளோடு விச்வபிராணிகட்கு மித்ரபாவம், ஸமஸ்த ஜீவன்கட்கு
சந்தோஷ ப்ரவ்ருத்தி, மந்தமாருதம் வநதசைதல், தர்பண தலஸ
மான பூதலம், வாதகுமாரர் தூள்துடைத்தல், வருணகுமாரர் ஜலம்
வாரி தெளித்தல், ஜயஜயவென்னும் தேவகோஷணை, பூமிதலததுள்
ஸர்வஸஸ்ய ஸம்ருத்தி,ஆகாசதிசைகளின் வைமல்யம், அஷ்டமங்கலம்,
அரவிந்த நிரைகள், தர்மசக்ர மென்னும் தைவிகமாகிய பதினான்கு
அதிசயங்களையுடையனுமாகி ; ஸ்வர்காவதரணம், மந்தராபிஷேகம்,
மஹாப்ரஸ்தாநம், கேவலோத்பத்தி, பரிநிர்வாண, மென்னும்பஞ்ச
மஹா கல்யாண ஸஹிதநுமாகி ; காதி கர்ம க்ஷயத்தில் ஸகலாஹாரமல
மும் உபமலமும் சப்ததாதுவும் உபதாதுவுமின்றாய், அப்பொழுதே
ரஸவித்தமாகிய லோஹதாதுப்போல கநகமயமாகிய திவ்ய தேஹத்

தருமாகி . . . .
அதீத அநாகதவர்த்தமான காலத்ரயவர்த்தி பதார்த்தங்களை ஏக க்ஷணத்தே யறிவானுமாகி, அநாத்யந்தனுமாகி ஸர்வஜ்ஞனென்றும், ஸர்வதர்சியென்றும், அநந்த சுகியென்றும், அநந்த வீர்யனென்றும், ஸர்வேச்வரனென்றும், ஸர்வஹிதனென்றும், மஹாதேவனென்றும், மஹாவிஷ்ணு வென்றும், அர்ஹத்தேவனென்றும் இன்னொன்ன ஆயிரத்தெட்டு திருநாமங்களையுடையனுகி நின்ற பகவத் அர்கத் பரமேச்வரனுகும்.

ஈதருசனுகிய பகவான் ப்ரக்ஷீணமான அசேஷராக த்வேஷமுடைமையிலவனுக்கு ஓரிடத்து ப்ரஸாதமும் ஓரிடத்துக் குரோதமும் உளவாவனவல்ல. எல்லா விடத்தும் பரமோபேக்ஷா ஸாம்ராஜ்யமாவதாகலில், அவன் உபாஸக ஜனங்கட்கு ஸம்ஸார துக்கவிநாசத்தினையும் ப்ரத்வேஷி ஜநங்கட்கு ஸம்ஸார சக்ரபரிப்ராந்தியினையு மாக்குமாறு யாங்கனமெனில் :—

மஹாஸர்ப்ப விரோதியான கருடனது யதார்த்தமறிந்து ச்ரத்தாபூர்வகம் அவனது ஸ்வரூபத்தினை தியானிப்பார்க்கு அவனது பிரஸாத மில்லையாயினும் விஷாபஹரண சக்தி காணப்படா நின்றது; அதுபோல மித்தியாதவராகாதி நிமித்தமாக அநாதி பரம்பரையால் வாரா நின்ற ஸம்ஸார ஸரித்பாத மென்னும் மஹா துக்கங்கள் இந்த மித்தியாத்வராகாதிகட்கு விருத்தமான அநந்த ஜ்ஞாநாதிப்ரமாணங்களால் அநய யோக்கிய வியவச் சேத பூர்வகம் உண்மையாலறிந்து இவனது ஸ்வரூபத்தினை பரம குருவினது உபதேசம் பிழையாமல் அவ்யாக்ஷிப்த சித்தராகி பரமபக்தி புரஸ்ஸரம் அநுஸ்மரிப்பார் யாவர்க்கும் விரோதிகளான மித்தியாத்வாதிகள் நிர்மூலம்ப்ரளயிப்பனவாகும்.

ஆகவே ஆப்தனும் உபாஸக ஜனங்கட்கு ஜபத்தியானர்ச்சநா பிரகாரங்களால் ஸ்வர்காபவர்க பல ப்ரதனுவன்; இவ்வண்ணம் நிக்ரஹாநுக்ரஹங்களின்றிப் பரமோபேக்ஷாஸாதநனாகிய பகவான் உபாஸக ஜநங்கட்கு சுகத்தினையும் ப்ரத்வேஷி ஜநங்கட்கு துக்கத்தினையும் ஆக்குவனுகு மென்றறிக.

இப்பெற்றிப்பட்ட தீர்த்தகரர் இந்தப் பரத க்ஷேத்திரத்து அவஸர்ப்பிணி சதுர்த்த காலத்து சதுர்விம் சதிசங்கியை யாவர்; விருஷப, அஜித, ஸம்பவ, அபிநந்தன, ஸுமதி, பத்மபிரப ஸுபார்ச்வ, சந்திரபிரப, புஷ்பதந்த, சீதள, ச்ரேயாம், வாஸுபூஜ்ய விமல,

அநந்த, தர்ம, சாந்தி, குந்து, அர, மல்லி, முநிஸுவ்ரத, நமி, நேமி, பார்ச்வ, ஸ்ரீவர்த்தமான ரெனை.

அநகார கேவலிகளாவர் :

பஞ்ச மஹா கல்யாணம் அஷ்டமஹாப்ராதி ஹார்ய ஸமவஸரணாதி பஹிர்விபூதி ரஹிதராகி, அநந்த ஜ்ஞாநாதி சதுஷ்டயாப்பியந்தர விபூதிஸஹிதராகி மணிவித்தமான ஹேமபத்திராஸநமும் ஏகாத பத்ரமும் சாமரயுகளமும் கல்பக விருக்ஷமும் ஏகயோஜனை பிரமாணமாகிய கந்தகுடி மண்டபமுடையராவர்.

அந்தர் முஹூர்த்த கேவலிக ளென்பார் : காதி அகாதிகளை ஏகாந்தர் முஹூர்த்தத்துள் கெடுத்து சித்தி பிராப்தரானவ ராவர்.

விகலாப்தர் த்ரிவிதராவர்: ஆசார்யர், உபாத்தியாயர், ஸர்வஸாது பரமேஷ்டிகளென. அவருள், ஆசார்யராவான், ஸர்வ ஜீவதயாபரனாகி, பாஹ்யாப்பியந்தர பரிக்கிரக தியாகியாகி, ஸம்யக் தர்சன ஜ்ஞாந சாரித்திர பரிபூர்ணனாகி, குரோத மாந மாயா லோப கஷாய ரஹிதனாகி, பஞ்சமஹா வ்ரத பரிபோஷகனாகி, ஷடாவசிய கிரியாதத் பரனாகி, சுத்தாஷ்ட குணபிலாஷியாகி, நவவித பிரம்ம சர்ய ப்ரவ்ருத்தி ஸஹிதனாகி, தசதர்ம பரிபாலகனாகி, ஜிநதீக்ஷாதாந தக்ஷகனாகி, ஸமர்த்தனாகி, தர்மசுக்லத்தியான பராயணனாகி, மநோவாக்காய குப்தியுக்தனாகி, சதுரநுயோக பரமாகம உபதேசகனாகி, பஞ்சசமிதி பரிரக்ஷகனாகி, ஷட்ஜீவ நிகாய பரிபாலகனாகி, ஸப்தநய ஸகலார்த்த தர்சியாகி, ஈர்யாபதாதி அஷ்டசுத்தி சுத்தனாகி, நவபதார்த்த பரிபாவனா தத்பரனாகி, அநுயோகாதி தசப்பிரமாண நிச்சித ஸகல பதார்த்த வேதியாகி, தசதர்மத்தியா நாநுஸ்மரண லம்படனாகி, நவ நோகஷாய விஜ்ரும்பண விரஹிதனாகி, அஷ்டமய பரிஹீண ஹ்ருதயத்தனாகி, ஸப்த்த பயவிப்ர முக்தனாகி, ஷட்விகய ப்ரவ்ருத்தி ஹீநனாகி, பஞ்ச ஸம்ஸார பரி பீருவாகி, ஜயலாப பூஜாயசஸ் கீர்த்தியென்னும் சதுர்வித ஐஹிக பல விரஹித உபதேசனாகி, காரவத்திரய தூரனாகி, அந்தரங்க பஹிரங்க சுத்தனாகி அர்ஹநமார்க்க கோஷ்டீணகபாரதாரகனாகி நின்ற பரமருஷி கணதரனாகிய பரமபூத கேவலியாகும்.

உபாத்தியாய பரமேஷ்டிகளாவர் : அங்காதி பரமாகம பாராவார பாரங்கதரும், ஜந்மாடவி ஸங்கடேப்ரஷ்ட மார்க்கண ஜந்தூநாம் ஸங்

மார்க உபதேசகரும், யமநியம ஸ்வாத்தியாய தியாநபாவ தத்பரரு மாகிய பரமேஷ்டிகளாவர்.

ஸாது பரமேஷ்டிகளாவார்: துக்கஜலாசய ம்ருத்யு பாதாள வியஸந தரங்க வியாதி கிராக ஜந்மாவர்த்த ஸம்ஸார மஹார்ணவ சோஷண நிர்வாண ப்ராப்தி ஹேதுபூத ஸாதநஸாத்ய மார்காநுஷ்டானமேவ பூஷணமாகவுடைய பரம ஸம்யமிகளாவர்.

ஆப்த லக்ஷணம் ஸமாப்தம்.

ஆ க ம ல க்ஷ ண ம்

ஆகமமென்பது முன் சொல்லப்பட்ட ஸர்வ ஜ்ஞவீதராக பரம புருஷனால் உபதேசிக்கப்படுவதாகித் திரஷ்டேஷ்டப் பிரமாணங்களோடுமாறு கொள்ளாததாகி, ஸ்வர்காபவர்க ஸாகஸாதநமாகி, ஜீவாதி ஸகல பதார்த்தங்களையும், தர்மார்த்த காம மோக்ஷமென்னும் புருஷார்த்தங்களையும் பிரதிபாதிப்பதாகி, கணதர பரமதேவர் முதலான ஆசார்ய பரம்பரையால் வருவதாகி, மித்திய காந்த வாதிகளால் கல்பிக்கபபட்ட தூஷண பாஸங்களால் அவிசலிதமாகி, ஸாமாந்யரூபத்தால் அநாத்யந்தமுமாகி, பரம ப்ரமாத்ரு ப்ரமாண, ப்ரமேய ப்ரமிதி ரூபத்ததாகி, ஸம்ஸார சரீரபோக நிர்வேக ஜநநமாகி, பரமாகமம், ஸித்தாந்தம், க்ரதாந்தம், வேதம், சாஸ்திரம், என்னும் இவை முதலான அநேக நாமதேய முடைத்தாகி, ஹேதுவாத முதலான அநேக பேதமுடைத்தாகி, அவிஸம்வாதியு முடைத்தாகிய திவ்ய சாஸ்திரமெனப்படும்.

...................பரமாகமம் மூன்று பிரகாரமாகும். அங்காகமம், பூர்வாகமம், ப்ரகீர்ணகமமென. அவற்றுள் அங்காகமமென்பது துவாதச விகல்பமாகும். ஆசாரம், ஸூத்ரக்ருதம், ஸ்தாநம், ஸமவாயம், வ்யாககியா பிரஜ்ஞப்தி, ஜ்ஞாத்ருதர்மகதா, உபாஸகாத்திய யனம், அந்தக்ருத தசகம், அநுத்தரோ பபாதி கதசகம், ப்ரச்னவியாகரணம், விபாகஸூத்ரம், திருஷ்டிவாதமென.

பூர்வாகமம் சதுர்தச பேதமாகும்: உத்பாத பூர்வம், அக்ராயணீயம், வீர்யாநு பிரவாதம், அஸ்தி நாஸ்தி ப்ரவாதம், ஜ்ஞாநப்ரவாதம், ஸத்ய ப்ரவாதம், ஆத்ம ப்ரவாதம், கர்ம ப்ரவாதம், பிரத்தியாக்கியான நாமதேயம், வித்யாநு ப்ரவதாதம், கல்யாண நாமதேயம், ப்ராணவாயம், கிரியா விசாலம், லோகபிந்து ஸாரமென.

ப்ரகீர்ணகம் ஷோடச பிரகாரமாகும் ஸாமாயிகம், சதுர்விம்சதி ஸ்தவம், வந்தனை, பிரதிக்கிரமணம், வைநயிகம் க்ருதிகர்மம், தசவை காளிகம், அநுத்தராத்தியயனம், கல்ப்பிய வியவகாரம், கல்ப்யா கல்பியம், மஹாகல்ப்பியம், புண்டரீகம், மஹாபுண்டரீகம், பத்மம், மஹாபத்மம், சிங்யசீதிகை என.

அதவா பரமாகமம் நான்கு பேதமாகும்: பிரதமாநு யோகம், சரணாநுயோகம், கரணாநுயோகம், திரவ்யாநுயோகமென: அவற்றுள் பிரதமாநு யோகமென்பது தீர்த்தகரபரமதேவர், சக்ரதர பல தேவ வாஸுதேவ பிரதிவாஸுதேவாதி மஹாபுருஷருடைய முக்தி பர்யந்தமாகிய சரிதம் சொல்லும் மஹாபுராணமாகும். சரணாநு யோகமென்பது கிருஹஸ்தர், யதிகள் ஸமாசாரங்களைப் பிரபஞ்சிக்கும் பரமாகமஸிந்துவாகும். கரணாநுயோகமென்பது, பஞ்சாஸ்திகாயமாகிய நிஸ்ச்சய லோகத்தையும் நாளிகாபாஹ்யமும், அதோ லோகம், மத்தியம லோகம், ஊர்த்தவ லோகம், நரகலோகாதி ஸப்தலோக முதலாகிய வ்யவஹார லோகத்தையும், பிரகாசிக்கும் பிரவசனவாரிதியாகும். திரவ்யாநுயோகமென்பது, ஜீவபுத்கல தர்மாதர் மாகாசமாகிய மூலபதார்த்தங்களையும், காலபதார்த்தாதி உத்தரபதார்த்தங் களையும் பிரத்திய க்ஷாநுமாநாதியும், திரவிய க்ஷேத்திராதியுமாகிய லௌகிக பிரமாணங்களையும், அநுயோகாதியும், குணஸ்தாநாதியுமாகிய லோகோத்தர பிரமாணங்களையும் போதிக்கும் ஸித்தாந்தார்ணவமாகும்.

ஆகமலக்ஷணம் ஸமாப்தம்.

பதார்த்தமென்பது

பகவத்ஸர்வஜ்ஞப்ரணீத பரமாகமப்ரஸித்தமாகி அக்கிருத்திம ஸ்வபாவத்ததாகும். உத்பத்தி ஸ்திதிவிநாச ரூபமும், அந்வய விபதிரேக தர்மவிசேஷாலங்க்ருதமும், அநாத்தியந்தமும், பிரத்தியக்ஷாதி பிரமாண பர்யாலோசிதமும் சேதநா சேதநமும், ஸப்ரதேசம் நிஷ்ப்ர தேசம், லோகாலோக மென்னும் பேதமுடைத்தாகி ஜீவாதிதத்வ மெனப்படும், பஞ்சாஸ்திகாயம், ஷட்திரவ்யம், ஸப்த தத்வம் அஷ்ட பதார்த்தம், நவபதார்த்தம் என்னும் பேதமுடையதாம்.

அவையாவன: ஜீவாஸ்திகாயம், புத்கலாஸ்திகாயம், தர்மாஸ்தி காயம், அதர்மாஸ்திகாயம் ஆகாசாஸ்திகாயமென இவ்வைந்தும்மூல

பதார்த்தமாகும். உத்பாதவ்யய த்ரௌவ்யமென்னும் உண்மை மாத்திரத்தாற் சொல்லப்படுமிடத்து, ஆச்ரய பதார்த்தமாகிய காலத்தோடு கூட்ட அவைதானே ஷட்திரவ்ய மென்று சொல்லப்படும். இவற்றது ஸமவாயம் லோகமென்று சொல்லப்படும். கேவலம் ஆகாசமாத்திரம் அலோகமென்று சொல்லப்படும்.

புத்கலபதார்த்தம் ஒழிந்தன வெல்லாம் அமூர்த்தங்களாகும். தத்ர ஜீவபதார்த்த மென்பது ஸாமர்த்தியா ந்வயமாகிய ஜ்ஞாநதரிசன கிரியாசைதந்யங்களது ஐக்கியத்தை ஸ்வரூபமாக உடைத்தாகி உத்பத்தி ஸ்திதிவிநாசாத் மகத்வமென்னும் அஸ்தித்வத்தை அதிஷ்டாநமாக வுடைத்தாகி கதஞ்சித் அமூர்த்தத்வம் அதிஸூக்ஷ்மத்வம், அவகாஹநத்வம், அகுருலகுத்வதம், அஸங்கியாதப்ர தேசத்வம் என்னும் ஸ்வரூபங்களையும், பவ்யத்வம், அபவ்யத்வம், ஜீவத்வம், சரீரத்வம், பராச்ரயமூர்த்தித்வம், பந்தத்வம், பேதத்வம், அஸித்தத்வம், கார்யகாரணத்வம், கிராஹ்ய சரீர பரிமாணத்வம், திரவ்யத்வம், காயத்வம், ஏகத்வம், அந்யத்வம், ஊர்த்தவ கதிஸ்வபாவத்வம், லோகாகரஸ்தாயித்வம் என்னும் பிண்டான்வயங்களையும், அவர்ணத்வம், அகந்தத்வம் அரஸத்வம், அஸ்பரிசத்வம், அசப்த்தத்வம், அபந்தத்வம், அபேதத்வம், அஸம்யோகத்வம், அவியோகத்வம், வியக்தாவியக்த ரஹிதத்வம், ப்ரவ்ருத்தி யந்வயகுணாதி அந்வய குணங்களையும் ஸாமர்த்யாந்வய குண பேத ஏகாதச வியதிரேக குணங்களையுடையதுமாகும். அவற்றுள், ஸவ்யத்வமென்பது மோக்ஷத்திற்கு யோக்யதையுடைமை, அஸவ்யத்வமென்பது மோக்ஷத்திற்கு யோக்யதை இன்மை. ஜீவத்வமென்பது—தத்தமக்கு யோக்யமான த்ரவ்யப்ராணநுகளால் ஜீவித்தல்; சரீரத்வ மென்பது சரீரத்துடைய தன்மை; பராச்ரய மூர்த்தித்வ மென்பது—கர்மநோ கர்மமாகிய பர திரவியத்தை ஆச்ரித்து, மூர்த்தியான தன்மை; பந்தத்வ மென்பது, கர்மாதி பரதிரவியத்தோடு பந்திக்கும் தன்மை, பேதத்வ மென்பது—கர்மாதி பர திரவியத்தில் வேறுபடுதல்; அஸித்தத்வ மென்பது—ஸித்தசைதப்ராப்தியாமை; கார்ய காரணத்வ மென்பது—ஜீவந்தானே கர்மாதிகட்குக் கார்யமும் காரணமுமாதல்; க்ராஹ்ய சரீர பரிணமத்வ மென்பது கிரகிக்கப்பட்ட சரீரவளவிற்றாந் தன்மை; திரவ்யத்வ மென்பது, பர்யாயங்களை யடையுந் தன்மை; காயத்வ மென்பது அந்வயவ்யதிரேக தர்மங்களை யடையுந்தன்மை; ஏகத்வ மென்பது—ஜீவந் அஸ்தித்வாதி

அநேக தர்மங்களோடு அபேதமாகை; அந்யத்வ மென்பது சரீராதி பரதிரவியங்களில் வேறு தன்மை; ஊர்த்வகதி ஸ்வபாவத்வ மென்பது—கர்மா பாவத்தில் ஊர்த்வகதி கமனஸ்வபாவ சக்தித்வமாகும்; லோகாக்ரஸ்தாயித்வ மென்பது—சகலகர்மவிப்ர முக்தியில், லோகாக்ர ஸ்தாயியான தன்மை; அந்வய தர்ம மென்பது—அநுவிரத்தி ஸ்வபாவம்; வியதிரேக தர்ம மென்பது—வியாவிரத்தி ஸ்வபாவம். வியதிரேக தர்மம்—ஏகாதச விதம். அவையாவன—ஞான தர்சன கிரியா சைதன்யமென்னும் நான்கு குணமும், தனித்தனி, உபலப்தி, சம்ஸ்காரம், உபயோக மென்னும் சக்தித்ரயத்தோ டுறழ்ந்து, தர்சனத்துக்கு சம்ஸ்காரமில்லை யாதலால், ஞானோபலப்தி, ஞான சம்ஸ்காரம் ஞானோபயோகம், தர்சனோபலப்தி தர்சனோபயோகம் கிரயோபலப்தி கிரயோபயோகம், கிரயாசம்ஸ்காரம், சைதன்யோபலப்தி, சைதன்ய சம்ஸ்காரம், சைதன்யோப யோகம் எனவாம்; சக்தி திரயமாவன—ஸ்பாவம், உபலப்தி. சம்ஸ்காரமென; அவற்றுள் ஸ்பாவ மென்பது, திரவ்யஸ்வபாவ சக்தியாகும், அது பாலினைப்போல்வது, உபலப்தி என்பது, ஆவரணக்ஷயோப சமத்திற்றோன்றிய சக்தியாகும். அது வெண்ணெயில் நெய்போல்வது. சம்ஸ்காரமென்பது—படுப யோகத்தினால் வைக்கபட்ட சத்தி விசேஷம், அது இழுதில் நெய்போல்வது, இந்த சகதி திரயத்தாலும் பிறக்கும் உபயோக மாவது சக்தி விகாசம், அது உருகின நெய்போல்வது, இப்பேர் பட்ட குணத்தையுடைய தத்வம், ஜீவதிரவிய மாகும; அது ஸம்ஸார ஜீவனும் முக்தி ஜீவனுமென இரண்டாம். அவற்றுள் ஸம்ஸார ஜீவனென்பது—அநாதி சந்தாந பிரவர்த்தமாநகர்ம் நோகர்மாதி பர திரவியங்களது சம்பர்க்கத்தால், தனது தன்மை பெறாது, இவற்றது நீக்கத்துத் தனது தன்மைபெற வற்றாகி, ப்ரதிஜந்மம் கிரஹிக்கப் பட்ட சரீர வளவிற்றாகி, சதுர்க்கதிகளிலும் தன்னாற் செய்யப்பட்ட புண்யபாபங்களின் விளைவில், சுகதுக்கங்களை அநுபவியாநிற்பதாகி நர, சுர, நாரகதிர்யக் கென்னும், சதுர்ப்பேதமுடைத் தாகி, ஜனன ஜராமரண, தூஷிதமாகி சகஜமும், ஆஹார்யமுமான மோஹங்களது உதயத்தாற்றானுந் தனது மல்லாத சரீராதி பரதிரவியங்களை, அஹங்கார மமகாரங்களால், அதிதிரடமாக—பரிகிரகித்தலாலும், சம்யக நேகாந்தாத்மகமான சகல வஸ்துக்களையும், அநித்ரியாதி ஏகாந்தாத் மாவாக, அதஸ்மிம்ஸ்தத் கிரகணம் பண்ணுகையாலும், ராகத் வேஷாதி தோஷ தூஷிதமாகி, [illegible] சம்சார சக்ரத்துப் பரி

பிரமியா நின்ற அசுத்த ஜீவனாகும். இவனே பஹிராத்மா வென்று சொல்லப்படுவான். அநாதிசந்தான பிரவர்த்தமான காளிகா சம்பர்க்கத்தால், மலினமான ஸ்வர்ண பாஷாணத்துக்கு, ரஸாயனாத் யௌஷதங்களது ஸம்யோகத்தால், க்ரமேண விசுத்தமான தனது தன்மையுண்டானாற் போல முன்சொன்ன அசுத்த ஜீவனுக்கே காலலப்தியாதிகளது சந்நிதாநத்து குரு உபதேசாதிகள் காரணமாக தத்வஜ்ஞான முண்டாதலில் மித்யை காந்தவாதிகளான் துரூபதேச ஜநிதமான அதத்வாபி நிவேசமென்னும் ஆஹார்ய மோஹங்களதும், ராகத்வேஷமோஹமென்னும் தோஷங்களதும், சரீராதி பர திரவ்யங்களதும், விசுத்தஸ்வபாவனாகிய பரமாத்மாவினதும், பேதயதாத்மியங் கண்டு பரமவிவேகியாகி நின்ற ஜீவன் அந்தராத்மா வென்று சொல்லப்படும். இவனுக்கு சரீராதி பர திரவ்ய சம்பர்க்க ஸ்பாவமாகிய சம்சாரம் அத்யந்தம் கெடாமையில் அவனும் சம்சார ஜீவனேயாம். அனந்தரஞ் சொல்லப்பட்ட விவேக ஜ்ஞாநாப்யாஸ பர்யநதத்தில் அதற்கு விருத்தமான சம்சார ஸ்பாவம் நீங்க விசுத்தநாகி நின்ற ஜீவநுமுக்த ஜீவனென்று சொல்லப்படும். இவனே பரமாத்மா வெனப்படுவான். இவ்வண்ணம் சம்க்ஷேபித்துச் சொல்லப்பட்ட ஜீவதிரவ்யம சேதனமென்று சொல்லப்படும். ஒழிந்தவைந்தும் அசேதநமாகும்.

புத்கலாஸ்தி காயமென்பது ச்வேதபீத, ஹரித, அருண, கிருஷ்ணமென்னும், பஞ்சவித வர்ணங்களும், சுகந்த, துர்கந்தமென்னும் த்விவித்கந்தங்களும், திக்த கடுக, கஷாய, ஆம்ல, மதுர, லவணமென்னும், ஷட்வித ரஸங்களும், ஸ்நிக்தரூக்ஷ சீத, உஷ்ண, ம்ருது கடின, குரு, லகுவென்னும் அஷ்டவித பரிசங்களும் என்னும் வர்ணகந்த ரஸஸ்பரிசங்களால் ஐக்ய லக்ஷணமாகி, பூரணகளந ஸ்வபாவத்ததாகி நின்ற மூர்த்த த்ரவ்யமாகும். அது அணு வென்றும் ஸ்கந்தமென்று மிருவகைப்படும். அவற்றுள் அணுவென்பது உதபத்தி, ஸ்திதி, விநாசலக்ஷணமான, அஸ்தித்வம், ஏக வர்ன, கந்தரஸங்களும், த்வி ஸ்பரிசங்களும் அதிஸூக்ஷமத்வமும், வியக்தி ரூபத்தால், ஏகபிரதேசத்வமும், சக்தி ரூபத்தால் அநேக பிரதேசத்வமும், கர்த்ருத்வமுமென்னும் ஸ்வரூப முடைத்தாகி, அவிபாகியாகி, திரவ்யாதி பிரமாணமூல பிரபவமுமாகி நாநாவித ஸ்கந்த விகார பரிணாம ஸாமர்த்திய முடைத்தாகி ஞாநதர்சன சைதன்யரகிதமாகி நின்ற வஸ்துவாகும். ஸ்கந்தமென்பது சொல்

லப்பட்ட பரமாணுக்களது ஸ்நிக்தரூக்ஷத்வ குணகுணி நிபந்தமாக பரஸ்பராநு பிரவேச லக்ஷணமாகி த்வி அணு ஸ்கந்தாதி அநேக பேதமுடைத்தாகி நின்ற ஸ்தூல திரவியமாகும். அது மூன்று வகைப் படும். ஸ்கந்தம் ஸ்கந்த தேசம் ஸ்கந்த பிரதேசமென ; அவற்றுள் ஸ்கந்தமென்பது, வர்ணகந்த ரஸஸ்பரிச, சதுஷ்டயாபிவ்யக்தி யுடைத் தான, பிரத்வியும் கந்தாபிநி, வியக்தியு மொழிந்த மூன்றினது அபிவியக்தியுமுடைய அப்புவும் ரஸகந்த நாபி வியக்திகளும் ஒழிந்த விரண்டினது அபிவியக்தியுமுடைய தேஜோவஸ்துவும், ஒழிந்த மூன்றினது அநபிவியக்தியும், ஸ்பரிசாபி வ்யக்தியுமுடைய வாயுவு மென்னும், பூத சதுஷ்டயமாகும். ஸ்கந்த தேசமென்பது - கர்மாஷ்ட மும் நொகர்ம திரவியமுமாகும் ; ஸ்கந்த பிரதேசமென்பது, கர்ம பரிணும யோக்யமன்றி அதிசூக்ஷ்மமாகிய ஸ்கந்த விசேஷமாகும். அதவா ஸ்கந்தம் - ஷட்விதமாகும் : சூக்ஷ்ம - சூக்ஷ்ம, சூக்ஷ்மம், சூக்ஷ்ம - ஸ்தூலம், ஸ்தூல - சூக்ஷ்மம், ஸ்தூலம், ஸ்தூல - ஸ்தூல மென. அவற்றுள்-கர்மாதி பரிணும யோக்யமன்றி அதிசூக்ஷ்மமாகிய ஸ்கந்த விசேஷம் சூக்ஷ்ம சூக்ஷ்மமாகும். கர்ம பரிணும யோக்யமான ஸ்கந்தம் சூக்ஷ்மமாகும்; நொகர்ம பரிணும யோக்யமான ஸ்கந்தம் சூக்ஷ்ம ஸ்தூலமாகும் ; நொகர்ம வர்கணைகளில் ஸ்தூலமாகிய நொகர் மம் இந்திரிய விஷயமல்லாத ஸ்கந்தம் ஸ்தூல சூக்ஷ்மமாகும் ; சப்த கந்தத மொவாதாதி பரிணும யோக்யமான ஸ்கந்தம் ஸ்தூலமாகும். பிரத்வியாதி பரிணும யோக்யமான ஸ்கந்தம், ஸ்தூல ஸ்தூலமாகும். இவ்வண்ணம் அணுஸ்கந்த பேதாத்மகமான புத்கல திரவியமும் பிரத் யக்ஷாதி பிரமாண கோசரமாதலில் பரமார்த்த ஸத்தாகுமென்பது.

அஷ்டவித கர்மங்களும் நோகர்ம ஷட்கமும் பஞ்ச சரீரமும், சதுர்த்தசோபசயமும், பஞ்ச வஸ்துக்களும் பஞ்சேந்திரயங்களும் போக்யத்வயமும் உபகரண திரயமுமாகிய அஷ்டமூர்த்தி திரவ்யங் களும், புத்கல திரவியங்களாகும் ; அவற்றுள், கர்மங்கள் மேற்சொல் லுதும் ; நொகர்மங்களாவன—ஸிம்யா ணூணெ தஹா ஹ - ஷவெ ஹெ நஜ ஹ ணெ, என்னு மிவ்வளவிற்றுகிய அநந்தம் அணுக் களது கூட்டமாகிய திரவிய சம்பத்தும், அங்குலியை அஸங்க் யாதங் கூறிட்ட ஒரு கூற்றளவதாக ஸ்நிக்தரூக்ஷ குணங்களாற் செறியபந்தித்தலென்னும் க்ஷேத்ரசம்பத்தும், வர்ணுதி குணங் களோடு கூடஸ்பாவோபலப்தி சம்ஸ்கார மென்னும் திரிசக்தி களி னீங்காத பாவசம்பத்தும் இந்தலோகமொன்றுக இவ்வண்ணம்

அசங்கியாதலோகங்களை பிரதேசம் பிரதேசமாகப் பார்த்த லெத்தனை பிரதேசமுள்ள அத்துணைப் பிரதேசவளவிற்றாகிய காலமிந்தவர்க்கணை யழியாது நிற்றலென்னு முத்தமகாலமும், ஒரு ஸமயம் நின்றழியு மென்னும் ஜகந்யகால ஸம்பத்துமுடைத்தாகி, ஸர்வஜகத்துமொரு பிரதேச மொழியாமற் பிறங்கினவர்க்கணாதிரவியமாகும். அது, ஆஹாரவர்க்கணா, பஞ்சேந்திரியவர்க்கணா, காயவர்க்கணா, உச்வாசவர்கணா, வாக்வர்க்கணா, மனோவர்கணா, என்னுமறுவகைப்படும். அவற்றுள் ஆஹாரவர்க்கணை என்பது, பர்யாப்தநாமகர்மோதயத்தால் ஆத்மபிரதேசத்து ஆஸ்ரவியாநின்ற சரீரேந்திரியாந்தக் காரணவர்க்கணைகள் ததாப்ர ஸ்ருத்தமான மனோவாக்காய யோகங்களில் யாதானு மொருயோகம் காரணமாக, நோகர்ம பரியாயமடைவிக்கத் தனக்கும், ஒழிந்த நொகர்மங்கட்கும் ஆத்மாவோடு பந்தத்தைச் செய்வதாகும்; காயவர்க்கணை யென்பது—கிராஹ்யசரீரதிரய பிராயோக்யவர்க்கணைகள், ஸ்வஸ்வசரீரநாமகர்மோதயத்தால் ஆத்மபிரதேசத்து ஆஸ்ரவிந்த- ஸ்வஸ்வ பர்யாப்தி நாமகர்மோதயத்தால் பர்யாப்தியினையடைவிக்கப்பட்டு, அங்கோபாங்கநாமகர்மோதயத்தால், க்ருதமான சம்ஸ்தானவ்யவஸ்தைகளையுடையவர்ணகந்த ரஸஸ்பர்சநாமாதிகளால் க்ருதமானவர்ணாதிகளையுடையவாகிய காயத்து யோகாந்தக் காரண, மதிஞான ஸ்ருதஞானங்களை யாக்குவதான, வர்க்கணைகளாகும். இந்திரியவர்க்கணை யென்பது—ஸ்பர்ச னேந்திரிய, ரஸனேந்திரிய, பிராணேந்திரிய, சக்ஷு-ஷேந்திரிய, ஸ்ரோத்திரேந்திரிய, பர்யாப்திநாமகர்மோதயத்தால், ஆத்மபிரதேசத்துப் பிரவேசியா நின்றவர்க்கணைகள், ததாபிரவர்த்தமான யோகத்தால் ஸ்வீக்ரதமாகிய நொகர்மபர்யாயமடைவிக்கப்பட்டு முன் சொன்ன ஆகாரவர்க்கணை, பிரத்யயத்தால், ஆத்மபிரதேசத்து பந்திக்கப்பட்டு, இந்திரிய நிகழ்ச்சியாலெழாநின்ற, அர்த்த வியஞ்ஜனாவக்ரக ஞானங்களுக்கு நிர்வர்த்தக்கமும், ஆஸ்ரயமுமானவர்க்கணைகளாகும்.

உச்வாஸ வர்க்கணையென்பது, உச்வாஸ நாமகர்மோதயத்தால், ஆத்மபிரதேசத்து, ஆஸ்ரவியா நின்றவர்க்கணைகள் யாதானுமொரு யோகத்தால், நொகர்மபர்யாய மடைவிக்கப்பட்டு ஆஹாரவர்க்கணா பிரத்தியயத்தால் ஆத்மபிரதேசத்து பந்திக்கப்பட்டு, பர்யாப்தி கர்மோதயத்தால் பர்யாப்தியினை யடைவிக்கப்பட்டு, உச்வாஸ நிச்வாஸங்களை யாக்குவதானவர்க்கணையாகும்.

வாக்வர்க்கணையென்பது, சுஸ்வரதுஸ்வர நாமகர்மோதயத்தால் ஆத்மபிரதேசத்து பிரவேசியா நின்றவர்க்கணைகள், தத்ர பிரவர்த்தமான யோகத்தால், நோகர்மபர்யாய மடைவிக்கப்பட்டு பர்யாப்திநாம கர்மோதயத்தால் பர்யாப்தியினை யடைவிக்கப்பட்டு, ஸுஸ்வரதுஸ்வரங்களான வாக்யோகத்தையும், வாக்வந்தக்கரணமதிஞானத்தினையும் ச்ருதஞானத்தினையு மாக்குவதான வர்க்கணைகளாகும். மனோவர்க்கணை யென்பது—ஸம்ஜ்ஞபஞ்சேந்திரிய ஜாதிநாம கர்மோதயத்தால், ஆத்மபிரதேசத்து ப்ரவேசியாநின்றவர்க்கணைகள், நோகர்மபர்யாய மடைவிக்கப்பட்டு ஆஹாரவர்க்கணு பிரதயயத்தால், ஆதமாவோடு பந்திக்கப்பட்டு ஆத்மபிரதேச பரிஸ்பந்தத்தையும் அந்தக்கரணமதிஞான ச்ருதஞானங்களையு மாக்குவதான வர்க்கணைகளாகும். இவையெல்லா மேககாலத்து, ஆஸ்ரவிக்கநதொடங்கிச் சொன்ன முறையே பர்யாப்தங்களாகிப் பின்பு உதியாநின்ற ஞானத்தையாக்கும். ஆஸ்ரவிக்குங்காலத்துத் துளக்கத்தையாக்கும்.

பஞ்சசரீரமாவன—ஔதாரிகசரீரம், வைக்ரியிக சரீரம், ஆஹாரக சரீரம், தைஜஸ சரீரம், கார்மண சரீரமென; அவற்றுள் தைஜஸகார்மணமென்னு மிரண்டுசரீரமும் அநாதிசரீரமாம். ஒழிந்தமூன்றும், க்ராஹ்ய சரீரமாம். ஸ்தூலமாகிய சரீரவர்க்கணைகளான் முடிந்தது, ஔதாரிகசரீரமாம். அது மநுஷ்யர்க்கும் திர்யக்குகளுக்கு முண்டாகுவது. வைக்ரியிகசரீரம் அணுமாத்யஷ்ட குணங்கட்கு ஸமர்த்தராகிய தேவநாரகர்கட்குண்டாகுவது. ஆஹாரகசரீரமும் லப்திதைஜஸ சரீரமும் ருத்திப்ராப்தராகிய ரிஷிகளுக்கு தபோபலத்தாலுண்டாகும். அவற்றுள், ஆஹாரகசரீரம் தன்கையாலொருமுழவளவிற்றாகி தவளமாகி தனது மூர்த்தாவி நின்றும் புறபட்டு கேவலிகளெழுந்திருந்த விடம் புக்கு சந்தேகங் கேட்டுவருவதாகும். மற்றும், அக்ரத்திமசைத்யாலயம் நமஸ்கரிக்க வேண்டினும் ஆஹாரகசரீரத்தாற் சென்றுவர அந்தர்முஹூர்த்த காலம் நிற்பதாகும். தைஜஸசரீரம்—இருவகைப்படும். லப்திதைஜஸம், அலப்திதைஜஸமென. அவற்றுள் லப்தி தைஜஸமிருவகைப்படும். சுபமும், அசுபமுமென. அவற்றுள்—சுப தைஜஸம் ஒருவனை நோக்கி அநுக்கிரகம் பண்ணினவிடத்துத் தனது வலதுதோளாற் புறப்பட்டு நிலாப்போன்று சீதளமாகி, தவளவர்ணத்ததாகித் தன்னால் அநுக்கிரகிக்கப்பட்டவனைச்சூழப் பன்னிரண்டு யோஜனை பிரமாணம் வியாபித்து சர்வரையும் சந்தோஷிப்பிக்கும். அவனொருவனைக் கோபிக்கின் அவ்வண்ணம் பன்னிரண்டு யோஜனைப்

பிரமாணம் குக்குடகூடாகாரத்தால் அக்நிமயமாகி வாமபாஹுவினல் புறப்பட்டு தகித்து மீண்டு வந்து தன்னையும் தகித்திடும்; அவனும் தத்க்ஷணத்தே நரகம் பிரவேசிக்கச் செய்வது அசுபதைஜஸமாகும். அலப்திதைஜஸமும் கார்மணசரீரமும் ரிஜுவிக்ரக கதியாலே ஜீவங்களை மத்யாந்தரத்தேறக் கொண்டுபோவனவாம். இச்சொன்ன பஞ்சசரீரமும் ஒன்றுக்கொன்று சூக்ஷ்மத்வமும் திரவிய பகுத்வமுமுடைய.

சதுர்த்தசோபசயமாவன—ரஸ, ருதிர, மாம்ஸ, மேதா, அஸ்தி, மஜ்ஜா, சுக்லமென்னும் ஸப்ததாதுக்களும், ஸிரெசர்ம, குலோம், விழுக்கு, வஸெ, ஆந்தரகம் என்னும் உபதாதுவும் உஷ்ராக்நி, வாத, பித்த, ச்லேஷ்ம, மல, உபமலம், இவையுமாம்.

பஞ்சவஸ்துக்களாவன, அஹிம்சா, பரிணமத்துக்கும், சத்ய பரிணமத்துக்கும், அஸ்தேய பரிணமத்துக்கும், பிரம்மசர்ய பரிணமத்துக்கும், அபரிக்ரக பரிணமத்துக்கும், காரணமாகிய சுபவஸ்துவும், ஹிம்ஸாதி ஐவகைப்பட்ட பரிணமங்கட்குக் காரணமாகிய அசுபவஸ்துவுமாகும், பஞ்சேந்திரய விஷயமாவன வர்ண, கந்த, ரஸ, ஸ்பர்ச, சப்தங்களாகும்; போக்யமென்பது, போகோப போகங்களாகும்; உபகரணம், திரிவிதம், தர்மோபகரணமாகிய புஸ்தக பிச்சாதியும்; அர்த்தோபகரணமாகிய அளப்பன, நிறுப்பனவும்; காமோபகரணமாகிய, தாம்பூல முதலாயினவுமாகும். புத்கலத்துக்கு விகாரம் திரவிதம், குணவிகாரம், திரவிய விகாரம் கிரியாவிகாரம் என; அவற்றுள் திரவியவிகாரம் சொல்லப்பட்டது; குணவிகாரம் வர்ணுதி குணங்களொன்றென்றாகத் திரிதல்; கிரியா விகாரம், கமநாகமநஸ்திதி பேதமாகும்.

தர்மாஸ்திகாய மென்பது—ஜலசரங்களது கமநத்துக்கு ஜலம், போல, கதிபரிணமோந்முகமான ஜீவபுத்கலங்கட்கு கமநாஸ்ரய காரணமாகி, அஸஹசாரியாகி பரமாணு பிரதேச வளவிற்றுன, அசங்கியாத பிரதேசமுடைத்தாகி, அஸ்தித்வம், அதிசூக்ஷ்மத்வம், அவஹநத்வம், அமூர்த்தத்வம், அகுருலகுத்வம் என்னும் ஸ்வரூப விசேஷமுடைத்தாகி, கதஞ்சிந்நித்யைகவ்யாபி ரூபமாகி, திரிகாலத்துள்ளுமுளதாகி, அத்யந்த மசேதனமாகி, பகவதர்ஹத்பமேச்வரவசந பிரமாணியத்தால் அறியப்படுவதாகிய பதார்த்த விசேஷமாகும்.

அதர்மாஸ்திகாயமென்பது ஸ்திதிபரிணதமான ஜீவபுத்கல பதார்த்தங்கட்கு தரணீ தலம் போல ஸ்திதிவிசேஷாஸ்ரய காரணமாகி

முன்புபோல தர்மாஸ்திகாயங்களுக்குச் சொன்ன சர்வகுணங்களு முடைத்தாகிய பதார்த்த விசேஷமாகும். கமநகாரணம், தர்மாஸ்தி; ஸ்திதி காரணம், அதர்மாஸ்தி. இவை இல்லையாகில், அநந்தா நந்த, பிரதேசியாகிய ஆகாச பிரதேசத்து ஜீவபுத்கலங்கள் யதாயதகமன முண்டானல் அணுஸ்கந்தமாதலும், ஸ்கந்தங்கள் ஜீவனுகளோடு பந்தித்தலும் லோகாலோக விபாகமும் மோக்ஷமுமில்லையாகும். காரணு பாவே கார்யாபாவா; என்பதனுல் சர்வ சூன்ய பிரசங்கமாம். முன் சொன்ன அஸஹசாரியாமாறு:—காரண மிரண்டு வகைப்படும்: ஸ்வரூபஸாதனமும் அஸ்வரூபஸாதநமுமென; ஸ்வரூபஸாதனமாகிய முதற் காரணம் திரவ்யம் தானேயாம், கடாதிகார்யங்கட்கு முதற் காரணம் மிருத்தானுற்போல. அஸ்வரூபஸாதனமாகிய துணைக் காரண மிரண்டு வகைப்படும்: நிவர்த்தகசாதநமும், ஆஸ்ரயஸாதனமுமென. நிவர்த்தகமாய் முயன்று முடிக்கும் காரணம், குலாலஹஸ்த தண்ட சக்ரசீவராதிபோல வென்க. ஆஸ்ரயஸாதநமாகி அணைந்து முடிக்கும் காரணம், சக்கிரத்தின் கீழ்க்கிடக்குங்கல்லாம்; அதுபோல, தர்மா தர்மாஸ்தி காயங்கள், கமநா கமநத்துக்கு ஆஸ்ரயகாரணமாம். கமநஸ்திதிகாரணமாகிய, தர்மா தர்மாஸ்திகாயங்கள், ஏகத்ரவ்ய கார்யமான கமநாகமந கிரியா விகாரங்கட்கு அவிரோதே நகாரணம, பக்ஷியது சிறகும், வாயு... திக்குப்போல.

ஆகாசா ஸ்திகாயமென்பது:—ஜீவாதி பதார்த்தங்கட்கு அவகாஹதாநலக்ஷணத்ததாகி - அஸ்தித்வாத்யநேக குணமுடைத்தாகி, அநந்தாநந்தபிரதேசமாகி அலோகாகாசம், லோகாகாசமென்னும், த்விப்ரகாரமுடைத்தாகி ஸ்வதமேவ நித்யாவஸ்திதவியாபிரூபமாகிய தத்வ விசேஷமாகும். தர்மாஸ்தி அதர்மாஸ்தி, ஆகாசாஸ்திகளுக்கு, திரவ்ய விநாசமும், கிரியாவிகாரமுமில்லை; குணவிகாரமேயுளதாகும். காலமென்பது, வியவஹாரகாலம். அந்த வியவஹாரகாலம்—திரவியகாலம், முக்யகாலத்தில் பர்யாயம், விகார விகாரி ஸஹஸ்திதியில் லக்ஷிக்கப்படுவதாகி, அஸ்திக்வாதியநேக குணமுடைத்தன்றுகி, ஸமயாவளி முகமுதலாகிய, அநேக பரியாயமுடைத்தாகிய, ... விசேஷமாகும். ஸமயாதிபர்யாயமாவது—ஸர்வஜ்ஞபரமவீதராமனது, பரமகேவலஜ்ஞானத்தாலும், விபஜிக்கமுடியாதாகி ஏகபிரதேசமான பரமாணுப்புடைபெயருமளவிற்றுகிய காலவிசேஷம், ஸமயமாம்; அஸங்கியாத சமயங் கொண்டது, ஆவளிகை; ஆவளிகை அஸங்கியாதங் கொண்டது,

உச்வாஸ பிராணநு, பிராணந் ஏழுகொண்டது ஸ்தோகம், ஸ்தோகம் ஏழுகொண்டது, லவம், லவம் 38½ கொண்டது நாடிகை. 2 நாடிகை = ஒரு முகூர்த்தம். 30 முகூர்த்தம் = 1 திவஸம். 15 திவஸம் = 1 பக்ஷம்; 2 பக்ஷம் = 1 மாசம். 2 மாஸம் = 1 ருது. 3 ருது = 1 அயனம். 2 அயனம் = ஸம்வத்ஸரம். சம்வத்சரம் எண்பத்துநான்கு நூறாயிரங் கொண்டது = பூர்வாங்கம், பூர்வாங்கம் அவ்வளவு கொண்டது = பூர்வம், பூர்வாங்கம், நளதாங்கம், நளதம், குமுதாங்கம், குமுதம், பத்மாங்கம், பத்மம், நளிநாங்கம், நளிநம், அமலாங்கம், அமலம், கூட்டியாங்கம், கூடிகம், அட்டாங்கம், அட்டம், அம்மமாங்கம், அம்மம், விஸ்மயம், அதிவிஸ்மயம், லதா, மஹாலதா, சிர: பிரபங்கமென்னுமிவை யொன்றுக்கொன்று பூர்வாங்கம் தொடங்கி எண்பத்துநான்கு நூறாயிரத்தாற் பெருக்கப்பட்டன: பல்யோபம் ஸாகரோபம் என்பனயாவையெனில்: அவற்றுள், பல்யோபம் திரிவிதம்—வியவஹாரபல்லம் உத்தாரபல்லம் அத்தாரபல்லமெனா. அவற்றுள் வ்யவஹாரபல்லமென்பது ஒருயோஜனை ஆழமும் அகலமும் நீளமுமாக செமபாற் பண்ணபட்ட குழியிலே வெண்ணய் தின்று வளர்ந்த வெழாம்படிகால வளர்ந்த பள்ளையாட்டின் மயிரை சமசதுரமாக நறுக்கி, அவற்றாற் குழியைக் கூறுகொண்டு நிறைத்தமயிரை நூற்றியாண்டுக்கு—ஒரு மயிராக வாங்க, இப்படியே மயிரையெல்லாம் வாங்கின கால ஸம்வெவ்வு, வ்யஹாரபல்லமாகும்; இம்மயிரொன்றை அஸாங்கியாதங் கோடியாண்டை பொல்லொரு சமயசமயமாகப் பார்த்தாலெத்தனை சமயமுண்டு, அத்தனை சமயத்துக்குமத்தனை கூறிவிட்டு இவ்வண்ணமெல்லா மயிரையுங் கூறுபடுத்து குழி நிறைத்தால், உத்தார பல்லமாகும்; அப்பல்லம் பத்துகோடா கோடி கொண்டது, அத்தார பல்லமாகும்; அது பத்துகோடாகோடி கொண்டது, அத்தாரஸாகரோபமமாகும். இப்பெற்றி, அஸ்திகாயமென்றும், திரவியமென்றும், பெயருடைய பதார்த்த ஸ்வரூபம் ஸாங்கிரகரூபத்தால் வியக்யானம் செய்யப்பட்டது. இவற்றுள், பரஸ்பரம் யோகவிசேஷத்தாலும், கேவலம் ஸ்வரூபமாக்குதலாலு முண்டான பர்யாய விசேஷங்கள், உத்தர பதார்த்தமாகும். அவை ஆஸ்ரவாதிகளும், ஆப்தாதிகளுமாகும்; ஆஸ்ரவாதிகளை, ஜீவா ஜீவனென்னு மூல பதார்த்தங்களோடு கூட்ட ஸப்த தத்வமென்னும், அவற்றோடு புண்ய பாபங்களைக் கூட்ட நவ பதார்த்தமென்று மாகும். அவற்றுள்

ஸப்த தத்வமென்பது ஜீவா ஜீவாஸ்ரவபந்த ஸம்வர நிர்ஜராமோக்ஷ மெனவாம். நவ பதார்த்தமென்பது, ஜீவா ஜீவ புண்ணிய பாபா ஸ்ரவ ஸம்வரநிர்ஜராபந்த மோக்ஷமெனவாம். அவற்றுள் ஜீவனென்பது, முன் சொன்ன லக்ஷணமுடைத்தாகி, பஞ்சேந்திரயங்களும், மனோ, வாக்குக் காயங்களும், ஆயுஷ்யமும், உச்வாஸ நிச்வாசமுமென்னும் தசப்பிராணநுகளால் ஜீவியாநின்றதும், ஜீவிக்கக் கடவதும், ஜீவித்து விட்டதென்னும் உத்பத்தியால் ஜீவனென்று நாமதேயமுடைய சேதன திரவியமாகும்.

ஜீவநுஸம்ஸாரா அவஸ்தையினாலு வகைப்படும்; தேவநு, மனுஷ்யன், திர்யக்கு, நாரகநு என; தத்ர தேவர்கள், சதுர் விகல்பமாவர். பவநவ்யந்தர, ஜோதிஷ்க, கல்பவாஸிகளென. இவர்கள் இந்திர, சாமாநிக, திராயதிரம்ஸ, பாரிஷத, ஆத்மரக்ஷ, லோகபால, ஆநீக, பிரக்கீர்ணக, ஆபியோக்ய, கில்பிஷிகரெனப் பத்துவகைப் படுவர். அவருள், இந்திரர், ராஜஸமானர்; ஸாமாநிகர், ராஜகுரு ஸமானர்; திரயாதிரம்ஸர், மந்திரிசமாநர்; பாரிஷதர், பரிஜன சமானர்; ஆத்மரக்ஷகர், பிராதிஹார ஸமானர்; லோகபாலர், தேசாதிகார ஸமானர்; ஆநிகர், சேனை சமாநர்; பிரக்கீர்ணகர், லௌகிக சமாநர், ஆபியோக்யர், வாஹன ஸமானர்; கில்பிஷிகர், வாத்யகார ஸமாநர்; வியந்தராருக்கும் ஜ்யோதிஷ்கராருக்கும், திராயதிரம்சரும் லோகபாலருமில்லை.

பவநர்,—தசவிதராவர். அசுரகுமாரர், நாககுமாரர், வித்யுத குமாரர், ஸ்வர்ணகுமாரர், அக்னிகுமாரர், வாதகுமாரர், ஸ்தநிதகுமாரர், உததிகுமாரர், தீபகுமாரர், திக்குகுமாரரென. வியந்தரர் அஷ்டவிதராவர்: கின்னர, கிம்புருஷ, மருட, காநதர்வ, யக்ஷ, ராக்ஷஸ, பூத, பிசாசரென. ஜ்யோதிஷ்கர் பஞ்சவிதராவர்: சந்திர, ஆதித்ய, க்ரஹ, நக்ஷத்திர, தாரகாமணங்களென. இவர்கள் மநுஷ்ய லோகதது மஹா மேருவினை பிரதக்ஷணமாக வருவார்கள். மனுஷ்யலோகமான விரண்டரை த்வீபத்துக்கும் ஸீமெயாகிக் கிடந்த மாநுஷோத்தர பர்வதத்துக்குப் புறம்பு அசங்கியாதத்வீப சமுத்திரங்கள். ஆகாச தலத்து அவஸ்திதராவார்கள். கல்பவாசிகள், ஷோடசவிதர்: ஸௌயர்ம, ஈஸான, சநத்குமார, மஹேந்திர, பிரம, பிரம்மோத்தர, லாந்தவ, காபிஷ்ட, சுக்கிர, மஹாசுக்கிர, சதார, சஹஸ்ரார, ஆநத, பிராணத, ஆருண, அச்யுதரென. இதன்மேல் நவக்ரைவேயகம், நவாநுதிசை, பஞ்சாநுத்தரமென்னும் கல்பாதீதமாகும்.

அவை, ஹேஷ்டிம ஹேஷ்டிம, ஹேஷ்டிம மத்தியம, ஹேஷ்டிம உபரிம, மத்தியம ஹேஷ்டிம, மத்தியம மத்தியம, மத்தியம உபரிம, உபரிம ஹேஷ்டிம, உபரிம மத்தியம, உபரிம உபரிம எனவும்; அச்சா, கச்சா, வஜ்ரா, வைரோசனு, அச்சாமாலினி, கச்சாமாலினி, வஜ்ரமாலினி, வைரோசனமாலினி, ஆதித்திய விமானம், எனவும்; விஜயா வைஜயந்தா, அபராஜிதா, சர்வார்த்த ஸித்தி எனவுமாம். இவற்றில் வஸிக்கும் தேவர்கள் அஹமிந்திர தேவராவார்; மநுஷ்யர் த்விவிகல்பர் ஸம்மூர்ச்சநர், கர்ப்பஜரென. தத்திரஸம்மூர்ச்சநராவார் மநுஷ்யா யுஷ்ய மதிநாம கர்மோதயத்தால்—மலமலிஸ வநிதாயோநியாதி பிரதேசங்களுள் - ஸம்மூர்ச்சித்துத் தோன்றுகின்ற சூக்ஷ்ம மநுஷ்யராவர். த்வீந்திரிய ஜீவனுக்கு ஸ்பர்ச நேந்திரியமும் ரஸநேந்திரியமும் காயவந்தக்கரணமும் வாஜ்ஞகரணமும் உச்வாசமும்ஆயுஷ்யமுமாகிய ஆறுபிராணன்களாம். திரீந்திரிய ஜீவனுக்கு கிராணேந்திரியமேற ஏழு பிராணன்களாம். சதுரீந்திரிய ஜீவனுக்கு ஸ்பர்சநேந்திரியமும் கிராணேந்திரியமும் நயநேந்திரியமும்,காயவந்தகரணமும், வாஜ்ஞகரணமும், உச்வாசமும், ஆஷ்யமுமென்னும் எட்டு பிராணநுகளாம். அஸஜ்ஞிபஞ்சேந்திரிய ஜீவனுக்கு மநோவந்தகரண மொழிந்த ஒன்பது பிராணங்களாம். ஸஜ்ஞி பஞ்சேந்திரிய ஜீவனுக்கு உசபிராணநுகளுமாம். ஏகேந்திரிய ஜீவனுக்கு ஸ்பரிச நேந்திரியமும் காயவந்தகரணமும், உச்வாசமும ஆயுஷ்யமுமென்னு நாலுபிராணநுகளாம். த்வீந்திரியம் நதைக, சூக்திகை, சஙகு, பலகறை, ஏரல், நாங்கூழ் முதலாயின. திரீநதிரியம் உண்ணி, முகடு, அட்டை, எறும்பு, பேன் முதலாயின. சதுரீந்திரியம் வண்டு, தும்பி முதலாயின. பஞ்சேந்திரியம் பக்ஷிகள், சதுஷ்பாதங்கள், மஸ்யங்கள், பாம்புகள், ஆமை முதலாயின. ஏகேநதிரியம் - பாதரம், சூக்ஷ்மமென இருவகைப்படும். அவற்றுள் பாதர ஏகேநதிரியம் வநஸ்பத்யாதிகள் : ஸூக்ஷ்மகேந்திரியம் பிரத்விகாயம், அப்புகாயம், தேஜஸ்காயம், வாதகாயமென விவைகள். பாதர சூக்ஷ்ம ஏகேந்திரியங்கள் லோகத் தெவ்விடத்தும் பிறக்கும். பஞ்சேந்திரியம் நாளி கைக்குள்ளே பிறக்கும். த்வீந்திரிய திரீந்திய, சதுரீந்திரிய ஜீவங்கள், ஸ்வயம்பூர மணத்வீபத்திலும், ஜம்பூதாதகிவைபுஷ்கரார்த்தமாகிய இரண்டரை த்வீபத்திலும், லவண, காளோதக, ஸ்வயம்புரமண ஸமுத்திரத்திலும் பிறக்கும். மாநுஷோத்தர பர்வதத்துக்குப் புறம்பும் - ஸ்வயம்புரமண த்வீப

பர்வதத்துக்குள்ளும், அஸங்க்யாத த்வீபஸாகரங்களில் விகலேந் திரியங்கள் ஜநியா. மநுஷ்யர் இரண்டரை த்வீபத்துக்குள் பிறப் பர். நரகம் ஸப்தவிதம் - ரத்னப் பிரபை, சர்க்கரா பிரபை, வாலுகா பிரபை, பங்கபிரபை, தூமபிரபை, தமபிரபை, தமஸ்தமபிரபையென. இவற்றுள் ஹிம்ஸாதி மஹாபாதகங்களால் மஹாபாபம்செய்து ஜநித்து மஹா துக்க மநுபவியாநின்ற ஜீவங்கள் நாரகராவர். இவ்வண்ணம் ஜீவ பதார்த்தத்தினத்து பேத பிரபஞ்சம் பரமாகமதநுள் கண்டு கொள்க. ஜீவ பதார்த்த பேதம் முன் சொல்லப்பட்டது.

இனி, அஜீவ பதார்த்த பேதம் சொல்லப்படும். புண்யபதார்த்த மென்பது த்விவிதம்: திரவ்ய புண்யம் பாவபுண்யமென, அவற்றுள் திரவ்ய புண்யமென்பது காருண்யாதி சுபபரிணும பரிணமித புத்கல திரவியம். பாவபுண்யம் ஸப்தவிதம்: காருண்யம், பிரஸந்நபாவம். குணுநுராகம், பிரசஸ்த பிரவர்த்தி, தபோநுயோகம், ஜ்ஞாநபிர வர்த்தி, த்யாந பிரவர்த்தியென. அவற்றுள் காருண்யமென்பது வருந்தா நின்ற பிராணிகட்கு கிருபை பண்ணுதல்; பிரஸந்ந பாவ மென்பது - கஷாயங்களது மந்தோதயத்துப் பிறக்கும் சித்த பிர ஸாதம்; குணுநுராகமென்பது ரத்ன திரயமாகிய குணங்களை யுடை யார் பக்கலுண்டாகிய அநுராகம்; பிரசஸ்த பிரவர்த்தியென்பது. வ்ரத சீலங்களை யனுஷ்டித்தல்; தபோநுயோக மென்பது தனக்கு யோக்யமான தபஸ்ஸைப் பண்ணுதல்; பண்ணமாட்டாதார் தபஸ்வி மேல் சித்தம் நிகழ்த்தல்; ஜ்ஞாநபிரவர்த்தி யென்பது வாசநா பிரச்நா அநுப்ரேக்ஷா ஆம்நாய தர்மோபதேசமாகிய பஞ்சவித ஸ்வாத்யாயங் களோடு கூடுதல்; த்யாந பிரவர்த்தி யென்பது ஆர்த்த ரௌத்ரத்யா நங்களை விட்டு அநுப்ரேக்ஷா தர்ம சுக்ல த்யானங்களை சிந்தித்தல். புண்யம் திரிவிதம்—தர்மாநுபந்தி புண்யம், அதர்மாநுபந்தி புண்யம், நிரநுபந்தி புண்யமென. அவற்றுள் தர்மாநுபந்தி புண்யமென்பது- ஆஜ்ஞாதிகமஸம்யக்திருஷ்டிகளது விசிஷ்ட காருண்யாதி பரிணுமபரிண மித மாகிய பரமபஞ்ச கல்யாண நிர்வாண பிராபண காரணமாகிய கர்மஸ்கந்தமாகும். அதர்மாநு பந்தி புண்யமென்பது மித்யா திருஷ்டி களது அவிசிஷ்ட கிருபாதி பரிணும நிபந்தந புண்யம் வாசுதேவ பிரதி வாசுதேவத்வ முதலாகிய காமபோக ஸம்பாதநேந துரந்தர துக்க பரம்பரா நிமித்தமாகிய கர்மஸ்கந்த மாகும். நிரநுபந்தி புண்ய மென்பது—சரம சரீரபந்தந மாகிய வவ்விரண்டு புண்யமும் பரம சுக் லத்யான தஹநதாஹ்யதையால் அநுபந்தியாது கெடும் கர்மஸ்கந்த

மாகும். பாப பதார்த்தம் த்விவிதம்—திரவிய பாபம் பாவபாபமென. அவற்றுள், திரவ்ய பாபமாவது அகாருண்யாதி பரிணாம பரிணமித புத்கல திரவிய மாகும். பாவபாப மென்பது-அகாருண்யம் கவுஷலஞ பாவம் அருணானுராகம் அப்பிரசஸ்த பிரவர்த்தி அதபோது யோகம் அஜ்ஞானவ்யாவர்த்தி, அபஜ்ஞானமெனவாம்.

ஆஸ்ரவ பதார்த்த மென்பது—அஷ்டவித கர்மங்களும் ஆத்ம பிரதேசத்து பிரவேசித்தற்குக் காரணமாகிய, மித்யாத்வாசம்யம கஷாய யோகமாகிய ஜீவனது பரிணாம விசேஷமாகும். அவற்றுள், மனோ வாக்காய வர்க்கணைகளால் நிர்வர்த்திதமான ஆத்ம பிரதேச பரிஸ்பந்தத்தால் ஆதானம் பண்ணப்பட்ட கர்மப் பிராயோக்யமானவர் கணைகளை ஜ்ஞானாவரணாதி விகல்பமுடைத்தான கர்ம பர்யாயத்தை யடைவிக்கும் யோகம் ஆஸ்ரவ காரணமாகும். ஒழிந்த மித்யாத்வா திகள்—அந்தஜ் ஞானாவரணாதி கர்மபிரக்ருதிகளை ஸ்தித்யநு ரூபபாகத் தால், ஆத்ம பிரதேசத்தோடு பந்தத்தைச் செய்யும் பிரத்யயமாகும். தத்ரசுபாசுப பரிணாமம் புண்ய பாபாஸ்ரவமாம். தத்ரஞாநா வரணீய மும் தர்சனாவரணீயமும் ஆஸ்ரவத்திற்குக் காரணமாகிய பரிணாம விசேஷங்களாவன. பரமானந்த பிராப்த ஹேதுவாகிய—அநேகாந் தாதம தத்வ விஷயமான ஸம்யக்ஞான விசேஷத்தினைப் பரோபகார நிரதனாகிய பகவதர்ஹத் பிரணீத பரமாகம பாராவார தீரதர்சியாயின னொரு ஆசார்யநு, ஆஸன்னபவ்ய ஜநவிசிஷ்டமாகிய ஜநங்கட்கு வியாக் யானம் செய்யா நின்ற காலத்து மித்யா தர்சநாதயு பஹதசேதனனா யின னொருவனுக்கு அந்த தத்வஜ் ஞானத்தை நோக்கி யெழா நின்ற ஸஹஜப்ரமேஷ பரிணாமமும், தத்வ சாஸ்திராப் பியாஸவிசேஷமுடை யானொருவனுக்கு ஒரு காரண வசத்தால் அந்த தத்வ சாஸ்திரம் இவ் விடத்தில்லை போலும், யான் கேட்டறியேனென்று உத்பவியா நின்ற வஞ்சனா பரிணாமமும் ஸகல தத்வ சாஸ்திர, ஹ்ருதயக்ரகண, வியாக் யானங்களில் நிபுணனே யாகிலும் உனக்கு யான் தத்சாஸ்திரம் உப தேசியே னென்றும் ஒரு காரண வசத்தால் எழா நின்ற மாத்ஸர்ய பரி ணாமமும் திரவிய க்ஷேத்திரகால பாவ விசுத்தி பூர்வகம் திரவ்யாநு யோகாதி பரமாகமங்கள் அத்தியயநம் பண்ணா நின்றவிடத்து யாதானு மொரு காரணத்தால் அதற்கு விக்னஞ் செய்வேனென்றெழா நின்ற ஆஸாதந மென்னும் பெயருடைய மஹாபாப பரிணாமமும், பேதா பேதாதி ஜாத்யந்தரமாகிய ஒருவனது ஸம்யக்ஞான விசேஷத்தினை

விரோத வையதிகரணாத்யஸத்தூஷண பிரதிபாதன பூர்வகம், அழிக்க வேண்டு மென்றெழா நின்ற உபகாத பரிணாமமுமென்னு மிவையாம்.

வேத நீய மிருவகைப்படும்—ஸாதவேத நீயம் அசாத வேத நீய மென. அவற்றுள் ஸாதவேத நீயம், ஆஸ்ரவித்தற்கு நிமித்தமான பரிணாம விசேஷமாவன. பூர்வகிருத பாப கர்ம பரிபாக வசத்தால் ஸேவாக்கிருஷி ஸமுத்ரயாநாதிகளால் உபஜநிதமான நாநாவிததுக் கஸமுத்திர மத்தியத்துள் நிமக்நராகி ஸர்வ காலமு மலரா நின்ற ஸர்வபிராணிகள் விஷயமாகவும், அஹிம்ஸை சத்தியம், அஸ்தேயம், பிரம்மசர்யம், அபரிக்ரகஹ முதலான, அநேக விர தங்களை அநுஷ்டிக்கையில் நிபுணரான மஹா தபோதனரும் அவற்றையே ஏகதேசத்தால் அநுஷ்டிப்பாரான கிரகஸ்தருமென்னு மிவர்கள் விஷயமாகவு மெழாநின்ற அநுக்கிரக பரிணாமமும் மஹா விரதங்களும் அணுவிரதங்களுமென்னும் நிவிரத்த, கிரஹஸ்தாசாரங் களை நிரதிசாரமாக அநுஷ்டியாநின்ற மஹாபுருஷர்க்கு குரோதாதி கஷாய விநிவிரத்தமாகிய பகவதர்ஹத் பரமேச்வர சரணகமலஷக்தி ராக பரவசமாகி யெழாநின்ற பரிணாமவிசேஷ முதலாயினவும், புருஷ வசனாதிகளாலொருவன் உபத்ரவியாநின்ற விடத்து அவன் விஷய மாகக் குரோதமெழாம லென்னும் உத்தமக்ஷமா பரிணாமமும், சகல ஸம்பத்து ஸம்பாதந ஸமர்த்தமான சிந்தாரத்நமேயாகிலும் பரமதிர வியமாகிய வதனுள் பற்றுதலில்லென்னும் சௌசபரிணாமமும், ஸ்ரீவி ஹாரமஹாபிஷேக முதலானவற்றால் பகவதர்ஹத்பரமேஸ்வரர்விஷய மாக வெழாநின்ற பூஜாபரிணாமமும், பால்யவார்த்தக்யாதிகளால் தபோநுயோகாநுஷ்டானத்தில் அசக்தரான தபோதநர் விஷயமாகத் தோற்றும் ஆஹாரௌஷதாதி தாநபரிணாமமுமென்னுமிவை முதலா யினவாகும். அஸாதவேதநீயம் ஆஸ்ரவித்தற்குக் காரணமான பரி ணாமமாவன: பாம்பு விஷகண்டகாதிகளால் உபத்திரவமுண்டான காலத்து ஏகதேசமும் தத்வஜ்ஞானஸ்பர்சமின்றி வருந்தாநின்ற பிராணிகட்கு எழாநின்ற துக்கபரிணாமமும், புத்ர மித்ர களத்திராதி கள் வியோககாலத்து எழாநின்ற சோகபரிணாமமும், பரபரிவாதமு முதலான காரண விசேஷத்தால் ஊக்கரணத்து ளெழாநின்ற வனு சய பரிணாமமும், இஷ்டரான பித்ரு பிதாமஹாதி விநாசகாலத்தது தாராகாரவாஹிபாஷ்பவி புளினபூர்வகம், அதிமாத்ரமாக பிரலாபித்த லென்னும் ஆக்ரந்தபரிணாமமும், மாம்ஸரஸாநுராகிரீடை முதலா யினவற்றால் பஞ்சேந்திரியாதி ஜீவங்கட்குமநப் பிரணிதான பூர்வ

கம் பிராணவியோகஞ் செய்தலென்னும், வதபரிணாமமும் இஷ்டகளத்திராதிகட்கு மரணமுண்டான காலத்து எழாநின்ற சோகம் நாளிரண்டு நாளில் உபசமியாதே அநுவர்த்தித்து வருதலென்னும் பரிவேதந பரிணாமமுமென்றிவை முதலாயினவாகும்.

மோஹநீய மிருவகைப்படும்: தர்சனமோஹநீயம், சாரித்திர மோஹநீயமென. அவற்றுள் தர்சநமோஹநீயமென்பது யதாவஸ்திதாநேகாந்தாத்மகத்வாதிவஸ்து ஸ்வரூபத்தில்"இதமர்த்தமேவ"மென்னும் ஏதத் அபிநிவேசத்தை லக்ஷணமாகவுடைய ஸம்யக்தர்சனத்துக்கு உத்பத்தி விரோதஞ் செய்யும் கர்மவிசேஷங்களாகும். அவையாவன: அநந்தாநுபந்தி க்ரோதாதி சதுஷ்கமும் மித்யாத்வ, ஸம்யக்மித்யாத்வ, ஸம்யக்த்வங்களுமாகும். இவை ஆஸ்ரவித்தற்குக் காரணமான பரிணாமங்களாவன, அவிசலிதயுக்திகோசரனாகிய ஸர்வஜ்ஞபரம வீதராகனாகிய பரமேச்வரனது வசநங்கள், ஸ்வபுத்தி கல்பிதமான, அஸத்தூஷணமான வசனங்களாலில்லை யென்றும், அவனுக்கு ஜநந மரண க்ஷுத்பிபாஸாதி யுண்டென்றும், புத்ர மித்ர களத்திராதி பரிக்ரஹங்களுண்டென்று மெழாநின்ற பரிணாமவிசேஷமும், அஹிம்ஸா லக்ஷணமான தர்மத்தைப் பிரதிபாதிப்பதாகி ஸர்வலோக தயாபரமாகிய ஸ்ரீமத் பிரவசநவிஷயமாக இது, மதுமத்யமாம்ஸாத்ய சநங்கள் ஸ்வர்க்காதிதருமென்று சொல்லுமென்றும், ஸர்வஜ்ஞ பிரணீதமாகிய வதனை யொருவனாற் சொல்லப்பட்டதன்று, ஸ்வயம்புவென்று மிப்பெற்றி எழாநின்ற பரிணாமமும, அஹிம்ஸாலக்ஷணத்ததாகிய தர்மத்துக்கு விபரீதமாக பஸூதிவத முதலானவை தர்மலக்ஷணமென்றெழாநின்ற பரிணாமமும், அஹிம்ஸாலக்ஷணத்ததாகிய ஸத்தர்மத்துக்கு அம்ரதாசநமாத்ரசநதுஷ்டராகிப் பரஸ்பரம் நிர்மத்ஸரராகிய தேவேந்திராதி தேவர்கள் மாம்ஸாதி சுராபானாதிகளால் தூஷிதரென்றும, அசுராதியோடு மஹாயுத்தஞ் செய்வரென்று மிவ்வண்ண மெழாநின்ற பரிணாம முதலானவையாகும். ஸாமாயிகாதி சாரித்திரங்கட்கு பங்கம் செய்யும் கர்மவிசேஷம் சாரித்ரமோஹநீயமென்பதாகும். இது ஆஸ்ரவித்தற்குக் காரணபரிணாமமாவன: பரமொபேக்ஷாஸங்களான பரதிரவியங்களை இஷ்டமாகவும், அநிஷ்டமாகவும், சங்கல்பித்து இவை விஷயமாக வெழாநின்ற ராகாதிரேகமும் க்ரோதாதிரேக முதலான பரிணாமங்களாகும்.

ஆயுஷ்யம் நாலுவகைப்படும்: நரகாயுஷ்யம், திர்யகாயுஷ்யம், மநுஷ்யாயுஷ்யம் தேவாயுஷ்யமென. அவற்றுள் நரகாயுஷ்ய

மென்னும் கர்மம், ஆஸ்ரவித்தற்குக் காரணமான, பரிணாமமாவது : விபரீதமித்யாத்வதீவ்ரோதயமும், தததிஷ்டிதமான அநந்தாநு பந்திகஷாய சதுஷ்டயதீவ்ரோதயமும், தததிஷ்டிதமான ஹிம்ஸாநந்தாதிரௌத்ரத்யானமும், தததிஷ்டிதமான பஹ்வாரம்ப பரிகிரகதையுமாம். இவற்றினுடைய விகல்பமாகிய ஹிம்ஸையிலும், அஸத்யத்திலும், சௌர்யத்திலும், பரஸ்திரிகமநத்திலும், ஸக்தராயினரும், க்ரூராத்மாக்களும், துத்ருஷ்டிகளும், ரௌத்ரத்யாந தத்பரரும், பிராணிகளுள் ஸ்பாவமே நிர்தயராயினரும், தர்மத்ரோஹிகளும், அநவரதம் அதர்மமே போஷிப்பாரும், ஸாதுக்களை தூஷிப்போரும், மாத்ஸர்யோபஹதராயினரும், நிக்ரந்தமாகிய தர்மசீலராகிய தபோதனரை அகாரணமெநிந்திப்பவரும், மதுமாம்ஸபக்ஷணமத்யபாநதத் பரராயினரும், தானும் தனதுமல்லாத பரதிரவ்யங்களிலே, தானென்றும், தனதென்றும், துரபிநிவேசம் பண்ணுவோருமாகும். இச்சொல்லப்பட்ட பாபகிரியங்களில், அநுமதி பண்ணுமிவர்களும், பத்தநரகாயுஷ்யராவர். திர்யகாயுஷ்யம் ஆஸ்ரவித்தற்கு நிமித்தமான பரிணாமமாவது : தநாதிவிஷயமாக வெழாநின்ற லோபாதிரேகத்தால் வாணிஜ்யாதிவ்யாபாரங்களுள் மாதாபிதாமுதலான ஜநங்களிடத்தும் செவ்வை செய்யாமையென்னும் மாயாபரிணாமமாகும். மநுஷ்யாயுஷ்யம் ஆஸ்ரவித்தற்குக் காரணமாவன : அல்பாரம்ப பரிகிரகத்வம் ஸ்வபாவத்தால் விநீதனாதல், பிரஸந்நசுபாவனாதல் குரோதாதிகள் மந்தமாதல், மரணகாலத்து ஸம்கிலேசமற்றிருத்தல், ஸ்வபாவமார்தவமென்றிவை முதலாகவுடைய பரிணாமங்களாகும். தேவாயுஷ்யம் ஆஸ்ரவித்தற்குக் காரணமான பரிணாமமாவன : பரமஸ்ராவகரது ஸ்தூல வைராக்ய பரிணாமமும், ஆப்தாகம பதார்த்தங்களது தாதாத்ம்ய ஸ்ரத்தானமென்னும் அஸம்யத ஸம்யக்திருஷ்டிகள், ஸம்யக்தர்ஸந பரிணாமமும், ஸம்யக்தர்ஸநஜ்ஞாநாதியின்றி கதாநுகதி அந்நியாயத்தால், மித்யாதிருஷ்டி ஜனங்கள் அநுஷ்டியாநின்ற பிரஹ்மசர்யாநுஷ்டாநங்களுமென்றிவை முதலாகவுடைய பரிணாமங்களாகும். சரீராங்கோபாங்காதி ஜநகஸம்பந்தமான நாமகர்மம் இருவகைத்து,சுபாசுபமென. அவற்றுள் சுபநாமகர்மம் மநோவாக்குக்காயங்களது ரிஜுத்துவமாகும், தார்மீகஜனங்களை ஸம்பாவித்தல், சம்சாரத்து வெருவியசித்தத்தனாதல், தன்னாற் செய்யப்படுங் காரியங்களுள் பிராணிபீடை பரிஹரித்தலென்னுமிவை முதலான பரிணாமங்களால் ஆஸ்ரவிப்பதாகும். ஒழிந்த கர்மம் இச்சொன்ன பரிணாமங்கட்கு விபரீத பரிணாமங்களால் ஆஸ்ரவிப்பதாகும்.

தீர்த்தகரத்வமென்னும் மஹா புண்ய நாமகர்மத்திற்குக் காரணமான பரிணாமங்களாவன: பகவதர்ஹத் பரமேஶ்வர பிரணீதமாகிய பரமவைராக்ய லக்ஷணத்ததாகிய முக்தி மார்க்கத்தில் சுரபிபோல நிரூபமாகிய ஸம்யக்தர்ஶநத்து அஷ்டாங்க பரிபுஷ்டி யென்னும் தர்ஶநவிஶுத்தியும், ஸம்யக்தர்ஶநாதி விஷயமாக உத்பவியாநின்ற அத்யந்த நிப்ரமான பரமாதரமென்னும் விநயஸம்பன்னத்தையும், அஹிம்ஸாதி மஹாவிரதங்களிலும் அவற்றுள் சம்ராக்ஷணார்த்தமான உத்தமக்ஷமாதி தசவிதசீலாசாரங்களிலும், நிரதிசார பிரவர்த்தி யென்னும் சீலவ்ரதேஷ்வநதிசாரமும், ஜீவாதிபதார்த்த விஷயமாகி ஸம்யக்ஞாநத்தில் நித்யமபிரதனை தன்மையென்னும் அபீக்ஷணஜ்ஞாநோபயோகமும், சதுர்க்கதிப்ராந்த லக்ஷணமாகிய ஸம்ஸாரத்திற்கு அதிமாத்ர பீதசித்தனாதலென்னும் ஸம்வேகநிர்வேகமும், ஆஹாரதாநம், ஔஷததாநம், அபயதாநம், அநேகாந்தாத்ம கத்வபிரதிபாதகசாஸ்திரமென்னும் சதுர்விதமாகிய உத்தரோத்தரமதிக பலமாகிய தேயவஸ்துவினைத் தனது சக்திக்கு அநுகுணமாக ஸத்பாத்ரங்களில் வ்யயித்தலென்னும் சக்திதஸ்தியாகமும், ஸர்வத்ர பரமவைராக்யமென்னும், பரமார்த்த தபஸிநுக்கு அபிவிருத்தி நிபந்தனமான அநசநாதிதபஸ்ஸினைத் தனது சக்தியநுகூலமாகச் செய்தலென்னும் சக்திததபஸ்ஸும், நாநாவிதமாந சீலவிரதங்களால் ஸம்பூர்ணனாயினனொருபரம ரிஷிக்கு ஒரு காரணத்தால், தபோவிக்நம் வந்தால் ஸம்ஸாரத்தினது அஸாரபாவ முதலானவற்றையதார்த்த முபதேசித்து அந்த விக்நத்தை பரிஹரித்தலென்னும், ஸாதுஸமாதியும், ரத்நத்ரய பவித்ரகரான பரமஸம்யதிகட்கு வாத பித்தஶ்லேஷ்மவைஷம்யங்களால் திருமேனியில் துக்கம் வந்த காலத்து அதற்கு யோக்யமான பிரதிகாரங்களைச் செய்தலென்னும், வையாபிரத்யகரணமும், ஸகலவிமல கேவலஜ்ஞாநத்தாலுணரபட்ட ஸமஸ்தவஸ்து விஸ்தாரமுடையராகி, நிச்சேஷம் பிரக்ஷாளித்தமான ஸகல ராக கல்மஷமுடையரான பகவதர்ஹத் பரமேஶ்வரர்கள் விஷயமாகவும் ஸமஸ்ததத்வசாஸ்த்ர வியாக்யாந நிபுணராகி பரமவீதராகராகிய ஆசார்யார்கள் விஷயமாகவும் அங்கபூர்வபஹுஶ்ருதமென்னும் ஆசத்வாரிம்ஸத் பரமாகம பாராவாரபாரகாமிகளாகிய பஹுஶ்ருத விஷயமாகவும், பிரத்யக்ஷாநுமாநங்களோடும், பூர்வாபரங்களோடு மாறுகொள்ளாமை யென்னும் அவிஸம்வாதித்வகுணபூஷிதமான பரமபிரவசனம் விஷயமாகவும், எழாநின்ற அத்யந்தசுபபாவ

ஸஹிதமாகிய பரபக்தியென்னும் அர்ஹதாசார்ய பஹுஸ்ருத பிரவசநபக்தியும் நியதமநுஷ்டிக்கப்படுவதான ஸமத்வீபாவம், பகவத் குணஸ்தவநாதிகள் ஒரு குறையறுதலென்னும் ஆவஸ்யகா பரிஹாநியும் அவிநாபாவலக்ஷணமாநஸம்யகநுமாநபிர யோகங்களால் பஹுவித தேசங்கள் புக்கு, ஸமஸ்தநரபதிஸபாஸ்தானங்களில் ஸப்யஸாக்ஷிகமாக ஸம்யகநேகாந்தாத்மகத்வமென்னும் ஸ்வபக்ஷத்தை ஸாதித்தலும் மித்யைகாந்தரூபத்ததாகிய பரபக்ஷங்களை நிராகரித்தலும் என்றுமிவற்றாலும் பகவான் அர்ஹத்பரமேஸ்வரற்கு, ஸ்ரீவிஹார மஹாபிஷேகாதியான மஹாபூஜாவிதாநங்களாலும், அதிதுஸ்சரமான அநசநாதிபஹுவித தபோவிதாநங்களாலும், ஸகலஜகத்துள்ளும் ஸத்தர்மத்தைப் பிரகாசித்தலென்னும் மார்கபிரபாவனையும், ஸம்யக்த்த பிரஸூதையாகிய பசுவினக்கு த்தனது கன்றினைக் கண்டாற்போல, பகவத்ர்ஹத்பிரவசந ஹிருதயமறிவாரான பவ்யஜநங்களிடத்து வஞ்சனையாலன்றி ஸஹஜமாக வெழாநின்ற பரமஸ்நேஹமென்னும் பிரவசந வத்ஸலத்வமென்றிவை முதலானவையாகும்.

பிராஹ்மண்யாத்யநேக கோத்திரங்களை யாக்குவதான கோத்திர கர்மம் த்விதமாகும்: உச்சைர் கோத்ரம் நிச்சைர் கோத்ரமென. அவற்றுள் உச்சைர் கோத்ரம் ஆஸ்ரவித்தற்குக் காரணமாகிய பரிணாமமாவன: பரனது குணவிசேஷங்களை பிரசம்ஸித்தலும், தோஷங்களை, பிரச்சாதித்தலும், தனது குண விசேஷங்களை நிந்தித்தலும், தோஷங்களைப் பிராகசித்தலும் என்றிவையாகும். இதனது விபரீத பரிணாமம் நீச்சைர் கோத்திரம் அஸ்ரவித்தற்குக் காரணமாகும்; தாநம், லாபம் போகம், உபபோகம், வீர்யமென்னு மிவையிற்றினுக்கு விக்நஞ் செய்வதான அந்தராய கர்மம், ஆஸ்ரவித்தற்குக் காரணமாகிய பரிணாமமாவன: இச்சொல்லப்பட்ட தாநாதிகளைப் பிறரிடத்து விக்நஞ் செய்யும் பரிணாமமாகும். ஈதிரசமாகிய ஆஸ்ரவவிகல்பம் தசவிதம்: ஹீநாஸ்ரவம், அதிகாஸ்ரவம், ஈர்யாபதாஸ்ரவம், ஸாம்பராதிகாஸ்ரவம், ஞாநாஸ்ரவம், அஞ்ஞாநாஸ்ரவம், புண்யாஸ்ரவம், பாபாஸரவம், திரவ்யாஸ்ரவம், பாவாஸ்ரவம் என. அவற்றுள் ஹீநாஸ்ரவமென்பது விசேஷமில்லாத பாஹ்யகாரணமாக ஆஸ்ரவிப்பது; அதிகாஸ்ரவம் என்பது விசேஷபிரத்தியம் பெற்று ஆஸ்ரவிக்குங் கர்மமாகும். ஈர்யாபதாஸ்ரவமென்பது உபசாந்தகஷாயாக்ஷீண கஷாயா ஸயோகி கேவலிகளென்னும் குணஸ்தாநத்தார்க்கும் கஷாயமின்றி யோகமே காரணமாக ஆஸ்ரவிப்பது. ஸாம்

பாரயிகாஸ்ரவமென்பது மித்யாதிருஷ்டி முதலாக சூக்ஷ்மஸாம்பராய பர்யந்தராகிய பத்துகுணஸ்தாநத்தர்க்கும் கஷாயமும் யோகமும் காரணமாக ஆஸ்ரவிப்பதாகும். ஞாநாஸ்ரவமென்பது பாஹ்யவிஷயோபயோக, பூர்வவிசோதிதரபரிணாமகாரணமாகிய ஆஸ்ரவமாகும். அஜ்ஞாநாஸ்ரவமென்பது, அந்தராராபாவஹர்ப்பாண்ட ஸப்தமத்தாத்யவஸ்தைகளுள் அந்தரங்கபிரதான் யோகபாவ நிமித்தமாகிய, ஆஸ்ரவமாகும். புண்யாஸ்ரவமென்பது ஸாதவேதநீயமும், புருஷவேதமும், ஸம்யகத்வமும், சுபநாமகர்மங்களும், தேவாயுஷ்யம், மநுஷ்யா யுஷ்யமும், உச்சைர்கோத்ரமுமாகிய திரவிய கர்மங்களதுதயத்துபோதத்தையும், விபவத்தையும், சுகத்தையும், யசஸ்ஸையும் சக்கிரவர்த்தியான தன்மையையும் பண்ணி, தர்மசக்கிரவர்த்தியான தன்மையும் பண்ணும் காருண்யாதி சுபபரிணாமங் காரணமாக ஆஸ்ரவிப்பதாம். பாபாஸ்ரவமென்பது, அகாருண்யாத்ய சுப பரிணாமங் காரணமாக ஆஸ்ரவிப்பது. கர்மதிரவ்யோத்பத்தி திரவ்யாஸ்ரவமாகும். யோகபாவோத்பத்தி பாவாஸ்ரவமாகும். இப்பெற்றியே, கர்மநோகர்மங்கள், ஆஸ்ரவிக்கும் பிரகாரங்களெல்லாம் பரமாகமத்திற் கண்டுகொள்க.

பந்தமாவது மித்யாதர்சந விரதி பிரமாதகஷாய யோகாபந்தஹேதவா :—என்பதனல், மித்யாதர்சநாதி பரிணாமம் பந்தபிரத்யங்களாக ஜீவங்கர்ம பிராயோக்ய புத்கலங்களை ப்ரக்ருதிஸ்தித்யநுபாக பிரதேச ரூபத்தால், ஆதாநுபண்ணுதலாகும். அது வருமாறு :— அநாதிபிரவாஹரூபத்தால் சரீராதி பரதிரவ்யங்களோடு கார்யாகாரண ரூபத்தால் ஏகிபூதனுய்,வாராநின்ற அசுத்த ஜீவனுக்கு முன்பு ஆஸ்ரவஹேதுவாகச் சொல்லப்பட்ட குரோதாதி பரிணாம விசேஷ நிபந்தமாக மகிராதி பரதிரவிய விஷய திரஷ்ணு விசேஷ நிபந்தமாக மதிராதி பரதிரவ்யங்களோடு போல, கர்மபரிணாம யோக்யமாகி அதி சூக்ஷ்மமாகிய புதகல திரவ்யங்களோடு பரஸ்பரம் அநுபிரவேசித்தலாகும். உதராக்நியது தீவ்ரமந்தமத்யமரூபத்திற்கு அநுகுணமாக உதரபிரவிஷ்டமான ஆஹாரதிரவ்யம் அநேக ரூபம் அடைந்தாற்போல ஜீவபரிணதி விசேஷமான குரோதாதி கஷாயங்களது, தீவ்ரமந்தமத்யமாதி ரூபத்தால், ஆத்மபிரதேச பிரவிஷ்டமான கர்ம ரூப பரிணத புத்கல திரவ்யங்கள் நாநாபலமுடையவாகும். அனந்தாநுபந்தி குரோதாதி சதுஷ்டயம் நரகாயுஷ்யத்திற்கும், அப்பிரத்யாக்யாந குரோதாதி சதுஷ்டயம் திர்யகாயுஷ்யத்திற்கும்,பிரத்யாக்யான குரோதாதிசதுஷ்டயம் மநுஷ்யாயுஷ்யத்திற்கும், ஸஂஜ்வலன குரோதாதி

சதுஷ்டயம் தேவாயுஷ்யத்திற்கும், பந்தபிரத்யயமாம். அந்த பந்தம் நாலுவகைப்படும்: பிரக்ருதிபந்தம், பிரதேசபந்தம், அநுபாகபந்தம், ஸ்திதிபந்தமெனை. அவற்றுள் பிரக்ருதிபந்தமென்பது ஆத்மபிரதேச பிரவிஷ்டமான அவற்றன ஸ்வாபாவபேதமாகும். அது எட்டுவகைப் படும்: ஞாநாவரணீயம், தர்சநாவரணீயம், வேதநீயம், மோஹநீயம், ஆயுஷ்யம், நாமம், கோத்ரம், அந்தராயமெனை. அவற்றுள் ஞாநாவர ணீயம் நயநஸம்பந்தமான வஸ்த்ர விசேஷம் நயநத்தினது விஷய கிர கணத்தை மறைத்தாற்போல ஜீவபதார்த்த ஸ்வபாவமாகிய ஸ்வஸ்வ ரூபங்களது பேதபிராகாச ரூபமான ஞாநத்தினை மறைப்பதாகும். தர்சநாவரணீயம் தத்வங்களது ஸத்தாஸாமான்ய ரூபத்தைப் பிரகா சிப்பதான தர்சனகுணத்தினை பிரதிஹாரந் தவிர்த்தாற்போல தவிர்ப்பதாகும். வேதநீயம் திக்த்தமது ரஸஸம்விரத்தமான கட்கோ பயபார்ஸவம் ஜிஹ்வாபிரதேசத்திற்குப்போல, ஜீவனுக்கு சுகதுக்கங் களை யாக்குவதாகும்.

மோஹநீயம், பாநம்பண்ணப்பட்ட மதிராதித்ரவியம், மதிவிகார விசேஷங்களை ஜநிப்பித்தாற்போல ஜீவனுக்கு நாநாவிதமான குரோ தாதி பரிணாமங்களை யாக்குவதாகும். ஆயுஷ்யம் சரணயுகளபந்தமான நிகளம், புருஷனது யதேஷ்டதேசகமநத்தை நிரோதிக்குமாறுபோல, ஜீவனது கத்யந்தர பிராப்தியை நிரோதிக்கும் கர்மவிசேஷமாகும். நாமமென்பது நாநாகாரத்ததாகிய சித்ரகர்மா அவயவங்களை சித்திர காரிபோல அநேகாகார சரீராதயவயவங்களையாக்கும். கோத்ரகர்மம் - ஏகரூபமாகிய மிரத்ஸ்நாத்ரவ்யத்திற்கு அநேக ரூபமாகிய கடகடிசராவ ராதி ரூபங்களை கும்பகாரன் செய்வதுபோல ஜீவனுக்குப் பலவகைப் பட்ட பிராஹ்மண்யாதி ஜாதிபேதங்களை யாக்குவதாகும். அந்தராய கர்மம் மணிமுக்த்தாத்யநேக வஸ்துக்களால், ஸம்பிரமான பாண்டா கார பிரதேசத்தின் பாண்டாகாரிகம்போல ஜீவனுக்கு போகோப போகாதி லாபத்தினை விக்நஞ் செய்வதாகும். இவற்றின் மந்த மந்த தர தீவ்ர தீவ்ரதராதி உதயவிசேஷங்களால் அநேக பேதமுளதாகும். அவற்றுள் ஞாநாவரணீயம், பஞ்சவிதம்:— மதிஜ்ஞாநாவரணீயம், ஸ்ருதஜ்ஞாநாவரணீயம், அவதிஜ்ஞாநாவரணீயம், மநப்பர்யயஜ் ஞாநா வரணீயம், கேவலஜ்ஞாநாவரணீயம் எனை. தர்சநாவரணீயம் நவவிதம்: சக்ஷுஃ, அசக்ஷுஃ, அவதி, கேவலதர்சநாவரணீயம், நித்ரை, நித்ரா நித்ரை, பிரசலை, பிரசலா பிரசலை, ஸ்தியாநகிரந்தியெனை. வேதநீயம் த்விவிதம்: ஸாதவேதநீயம், அஸாதவேதநீயம் எனை. மோஹநீயம் துவி

தம்: தர்ஶநமோஹநீயம், சாரித்ரமோஹநீயமென. தத்ர, தர்ஶநமோஹ நீயம் ஸப்தவிதம்: மித்யாத்வம், ஸம்யக்மித்யாத்வம், ஸம்யக்த்வம், அநந்தானுபந்தி க்ரோதம், மாநம், மாயை, லோபம் என. சாரித்ர மோஹநீயம், துவிதம், கஷாயம், நோகஷாயமென. கஷாயம் த்வாதஶவி தம்: அப்பிரத்யாக்யாந க்ரோதம், மானம், மாயை, லோபம், இப் பெற்றி, பிரத்யாக்யாநம் - ஸஞ்ஜவலநமென்னு மிரண்டுந் தனித்தனி நாலாக விகல்பிக்க. அனந்தானுபந்தி, அப்ரத்யாக்நம், பிரத்யாக்யாநம், ஸஞ்ஜவலனம் என்னும் க்ரோத கஷாயத்திற்கு கிரமத்தால் திரஷ் டாந்தம் சிலாகண்டமும், பூகண்டமும், பாம்ஸுலேகையுமாம். அனந் தாநு பந்தாதி மாநகஷாய சதுஷ்கத்துக்கு - கிரமத்தால், திரஷ்டாந் தம், சிலாஸ்தம்பமும், அஸ்தியும், திமிசு, தாருவும், செங்கொழுந்து மென்னு மிவையாம். மாயா கஷாய சதுஷ்டயத்துக்கு கிரமத்தினால் திரஷ்டாந்தம் ஜரத், வேணுமூலமும், பஸ்தஸ்ரங்கமும், நராசுருளும், பிரசவித விரஷப மூத்ரமும் என இவையாம். லோபகஷாய சதுஷ்ட யத்திற்கு, கிராமத்தால் திரஷ்டாந்தம் - அயஸ்கார நாளகிட்டமும், அக்ஷமி ரக்ஷணமும், வஸ்தர ஸம்பந்த ஹரித்ரையும், துகூல ஜலமும், என இவையாம். க்ரோதாதிகளில் க்ரோதமானங்கள், த்வேஷாம்ஶ மும் மாயா லோபங்கள், ராகாம்ஶமுமாம்.

நோகஷாயம் நவவிதமாம்: ஹாஸ்யை, ரதி, அரதி, சோகம், பயம், ஜுகுப்ஸை, ஸ்திரிவேதம், புருஷவேதம், நபும்ஸகவேதம் என. மோகநீய கர்மம் அஷ்டா விம்சதியாகும். அவையாவன: முன்சொன்ன தர்சன மோஹநீய ஸப்தகமும், சாரித்ர மோஹநீய ஏக விம்சதியு மாம். ஆயுஷ்யம் சதுர்விதமாம்: நரகாயுஷ்யம், திர்யகாயுஷ்யம் மநுஷ் யாயுஷ்யம், தேவாயுஷ்யமென. நாமகர்மம் நாற்பத்திரண்டாகும். அவையாவன: கதிநாமம், ஜாதிநாமம், சரீர அங்கோபாங்க நிர்மாண பந்த ஸம்காத, ஸம்ஸ்தாந, ஸம்ஹநந, ஸ்பர்ச, ரஸ, கந்த, வர்ண, ஆநு பூர்வ, அகுருலகு, உபகாத பரகாத, ஆதப உத்யோத, உச்வாஸ, விஹாயோகதி, பிரத்யேக சரீர, ஸாதாரண சரீர, திரஸ ஸ்தாவர, சுபக, துர்ப்பக, ஸுஸ்வர, துஸ்வர, சுப, அசுப, சூக்ஷ்ம பாதர, பர்யாப்தி அபர்யாப்தி, ஸ்திர, அஸ்திர, ஆதேய, அநாதேய, யசஸ்க்கீர்த்தி, அய சஸ்க்கீர்த்தி, தீர்த்தகரநாமமென. அவற்றுள் கதிநாமம் - சதுர்க் கதி பேதங்களைப் பண்ணுவதாகும்; ஜாதி நாமம் ஏகேந்திரிய, த்வீந்திரிய, திரீந்திரிய, சதுரீந்திரிய, பஞ்சேந்திரியமென்னும் ஜாதிபேதங்களைப் பண்ணுவதாகும்; சரீரநாமம் பஞ்சவிதம்: அவற்றுள் ஔதாரிக

நாமம் மநுஷ்யர்க்கும், திர்யக்ஜீவன்களுக்கும், ஸ்தூல சரீரத்தைப் படைப்பதாகும்; வைகிரீய சரீர நாமம் தேவநாரகர்க்கு விக்கிரியா சரீரத்தை யாக்குவதாகும். தேவர்கட்கு பிரதக்த்வ விக்கிரியையும் ஏகத்வ விக்ரியையுமாம். நாரகர்க்கு, ஏகத்வ விகரியையேயாம் மநுஷ்யர்க்கும் திர்யக் ஜீவங்களுக்கும் லப்தமாய அணுமாத்யஷ்ட குணங்கட்கும் யோக்யமாகிய சரீரத்தைப் படைப்பதாகும்.

ஆஹார சரீரநாமம் ரிஷிகட்கு லப்தியினாலாகிய ஆஹார சரீரத்தைப் படைப்பதாகும். தைஜஸ சரீரநாமம், லப்தியுடைய ரிஷிகட்கு வெளிப்பாட்டு நிகழ்ச்சி யுடைத்தாகி, ஒழிந்த வழி, ஸர்வ ஜீவங்கட்கும், அடக்கிய நிகழ்ச்சியுடைத்தாய், அநாதிப் பரம்பரையால் வரும் ஸாமான்ய நிகழ்ச்சியுடைத்தாகி, தைஜஸ சரீரத்தைப் படைப்பதாகும். கார்மண சரீரநாமம் விக்கிரக கதியினும் பிரதரை, பூரணை ஸமுத்காதங்களிலும் வெளிப்பட்டு நிகழ்ச்சியை யுடைத்தாகிய, கார்மண சரீரத்தைப் படைப்பதாகும். அங்கோபாங்க நாமம் - ஔதாரி காங்கோபாங்கம் வைக்கிரீயிகாங்கோபாங்கம் ஆஹார காங்கோபாங்கம் எனத் திரிவிதம். அவற்றுள் ஔதாரி காங்கோபாங்கநாமம் ஔதாரிக சரீரத்தின் அங்கோபாங்க வேறுபாடுகளைச் செய்வதாகும். ஒழிந்தவு மிவ்வாறு கொள்க. நிர்மாணநாமம் ஸ்தாநநிர்மாணநாமம் பிரமாணநிர்மாணநாமம் ஏனத்விதம். அவற்றுள் ஸ்தாந நிர்மாணநாமம் அங்கோபாங்கங்களைத் தத்தம் ஸ்தாநத்து நிறுத்துவதாகும். பிரமாண நிர்மாணநாமம் சதுர்க்கதி ஜீவங்கட்கும் யதாயதா யோக்கியமான சரீரோத்ஸேதத்தைப் பண்ணுவதாகும். பந்தநாமம் பஞ்சவிதமாகும. அவற்றுள் ஔதாரிக சரீரபந்த நாமம் ஔதாரிக சரீரவர்க்கணைகளது தொகுதியைப் பண்ணுவதாகும். ஒழிந்தனவுமிவ்வாறு கொள்க. ஸங்காத நாமம் பஞ்சவிதம்: அவற்றுள் ஔதாரிக ஸங்காதநாமம் ஔதாரிக சரீர வர்க்கணைகளதுத் தொகுதியைப் பண்ணுவதாகும். ஒழிந்தனவு மிவ்வாறு கொள்க. ஸம்ஸ்தாந நாமம் ஷட்விதபேதம்: அவற்றுள் ஸம சதுரஸ்ர சரீர சம்ஸ்தாந நாமம் சமசதுரஸ்ர வடிவினைச் செய்வதாகும். நிக்ரோத சரீர ஸம்ஸ்தாந நாமம் ஆல்போல வடிவினைப் பண்ணுவதாகும். ஸ்வாதி சரீர ஸம்ஸ்தாந நாமம்புற்றுப் போல் வடிவினைப் பண்ணுவதாகும். குப்ஜ சரீர ஸம்ஸ்தாநநாமம் கூன் வடிவினைச் செய்வதாகும். வாமந சரீர ஸம்ஸ்தாந நாமம் குறள் வடிவினைச் செய்வதாகும். ஹுண்ட சரீர ஸம்ஸ்தாந நாமம் கூறியில் விளங்காய் பெய்தாற்போலும் வடிவினைச் செய்வதாகும்.

ஸம்ஹநநாமம், ஷட்பேதமாகும். அவற்றுள் வஜ்ர விரஷப நாராசசரீரஸம்ஹநநாமம், வஜ்ர விரஷப நாராச மென்னும் மூன்றுருப்பும், விரவிய யாப்பினைச்செய்வதாகும். வஜ்ரநாராச சரீரஸம்ஹநநாமம் வஜ்ரமே நாராசமே என்றிவ் விரண்டுறுப்பும் விரவி யாப்பினைச் செய்வதாகும். நாராச சரீரஸம்ஹநநாமம் எல்லாவாணியினுடைய யாப்பினைச் செய்வதாகும். அர்த்த நாராச சரீர ஸம்ஹநநாமம் பாகவாணியுடைத்தாகும் யாப்பினைச்செய்வதாகும். கீலிகாசரீர ஸம்ஹநந நாமம் பொருந்திய யாப்பினைச் செய்வதாகும். அஸம்பிராப்தஸ்ரபாடிகா சரீர ஸம்ஹநந நாமம் —பொருந்தாத யாப்பினைச் செய்வதாகும். ஸ்பர்ஶ நாமம் ஸ்நிக்தாதி அஷ்ட ஸ்பர்சங்களைப் பண்ணுவதாகும். ரஸநாமம் ஷட்விதரஸ பேதங்களைப் பண்ணுவதாகும். கந்தநாமம் சுகந்த துர்க்கங்களைப் பண்ணுவதாகும். வர்ண நாமம், பஞ்சவித வர்ண பேதங்களைப் பண்ணுவதாகும். ஆநுபூர்வி நாமம் சதுர்கதி ஜீவங்களை கத்தியந்தரத் தேற அடைவிப்பதாகும். அகுருலகு நாமம் சரீரத்தினுடைய அகுருலகுத்வத் தினைப் பண்ணுவதாகும். உபகாத நாமம் ஸ்வாபிகாதத்தைப்பண்ணுவதாகும். பரகாத நாமம் பராபிகாதத்தைப் பண்ணுவதாகும். ஆதப நாமம். உஷ்ண சரீரத்தினைப் பண்ணுவதாகும். உத்யோத நாமம் உத்யோத சரீரத்தைப்பண்ணுவதாகும். உச்வாஸநாமம் உச்வாஸநிச்வாஸங்களைப் பண்ணுவதாகும். விஹாயோகதி நாமம் த்விதம். அவற்றுள் பிரசஸ்த விஹாயோகதி நாமம் பிரசஸ்தகமநத்தைப் பண்ணுவதாகும். அப்பிரசஸ்த விஹாயோகதி நாமம் அப்பிரசஸ்தகமநத்தைப்பண்ணுவதாகும். பிரத்யேக சரீர நாமம் ஏக சரீரததில் ஏக ஜீவங் வாழ்தலைப் பண்ணுவதாகும். சாதாரண சரீரநாமம் ஏகசரீரத்தில் அநந்தம் ஜீவநவாழ்தலைப் பண்ணுவதாகும். த்ரஸநாமம் த்வீந்திரியாதி ஜங்கம சரீரத்தைப் பண்ணுவதாகும். ஸ்தாவர நாமம் பிரத்வீ அப்பு தேஜஸ்ஸுவாயு வநஸ்பதி யென்னும் ஸ்தாவர சரீரத்தைப் பண்ணுவதாகும். சுபக நாமம் காமநீய ரூபததைப் பண்ணுவதாகும். துர்பக நாமம் கர்ஹித ரூபத்தைப் பண்ணுவதாகும். ஸுஸ்வரநாமம் ஸ்ரவண பிரியமான ஸ்வரத்தைப் பண்ணுவதாகும். துஸ்வர நாமம் கர்னகடுகமான ஸ்வரத்தைப் பண்ணுவதாகும். சுப நாமம் சுத்த சரீரத்தைப் பண்ணுவதாகும். அசுப நாமம் அசுத்த சரீரத்தைப் பண்ணுவதாகும். சூக்ஷ்ம நாமம் சூக்ஷ்ம சரீரத்தைப்பண்ணுவதாகும். பாதர நாமம் ஸ்தூல சரீரத்தைப் பண்ணுவதாகும். பர்யாப்தி நாமம் ஆஹாராதிநோகர்மங்களை நிறைப்பதாகும். அபர்யாப்தி நாமம் நோகர்மங்கட்கு அபர்யாப்தியைப்

பண்ணுவதாகும். ஸ்திர நாமம் கடின சரீரத்தைப் பண்ணுவதாகும். அஸ்திர நாமம் மிருது சரீரத்தைப் பண்ணுவதாகும். ஆதேய நாமம் ஸர்வராலும் ஆதரித்தலைப் பண்ணுவதாகும். அநாதேய நாமகர்மம் ஸர்வராலும் அநாதரித்தலைப் பண்ணுவதாகும். யசஸ்கீர்த்தி நாமம் யசஸ்கீர்த்தியைப்பண்ணுவதாகும். அயசஸ்கீர்த்திநாமம்அயசஸ்கீர்த்தியைப் பண்ணுவதாகும். தீர்த்தகர நாமம் பஞ்ச மஹா கல்யாணஷ்ட மஹா பிராதி ஹார்ய சதுர்விம்சதி அதிசயாதி பாஹ்ய விபூதிகளைப் பண்ணுவதாகும்.

அந்தராய கர்மம் - பஞ்சவிதம் - தாநாந்தராயம் லாபாந்தராயம் போகாந்தராயம் உபபோகாந்தராயம் வீர்யாந்தராயமென இவற்றைச் செய்வதாகும். முன்சொன்ன அஷ்டவித கர்மங்கள் மூல பிரகிருதியாகும். இவற்றின் பேதமாகிய தொண்ணூற்றேழும் உத்தரப் பிரகிருதியாகும். இவற்றின் பேதமாகிய உத்தரோத்தர பிரக்ருதி வருமாறு கண்டுகொள்க. இவைதானே புண்யபாப பிரகிருதி ரூபமென த்விதமாகும். தத்ர ஸாதவேதநீயம் - ஸம்யகத்வம் ஹாஸ்யைரதி - புருஷவேத - தேவாயுஷ்ய - மனுஷ்யாயுஷ்ய - சுப நாமோச்சைர் கோத்ரமென்னு நின்ற பிரகிருதிகள்-புண்ய பிரக்கிருதிகளாகும். ஒழிந்த அஸாத வேதநீயம் - மித்யாத்வமும் - ஸம்யக்மித்வாத்வமும், நவநொகஷாயதநில், அரதி, சோகம், பயம், ஜுகுப்ஸை, ஸ்திரிவேதம், நபும்ஸகவேதம் நரகாயுஷ்யம், திர்யகாயுஷ்யம், அசுப நாமம், நீச்சைர்கோத்ரம் என. இவை பாப பிரகிருதியாகும். பிரதேச பந்தமென்பது - இச்சொல்லப்பட்ட அநந்தாநந்த பரமாணுக்களது ஸ்கந்தரூபமும் அதிசூக்ஷ்மங்களுமாகிய கர்மங்கள் ஜீவனது மநோ வாக்கு காய யோகமாகிய பரிஸ்பந்தத்தால், ஸர்வாத்ம பிரதேசங்களிலும் க்ஷீரநீரம் 'போல பரஸ்பராநுபிரவேசத்தால் ஒக்க விழுதலாகும். ஸ்திதிபந்தமென்பது இப்பெற்றியாத்ம பிரதேசத்து பந்தித்த கர்மங்கள், பந்தஸமயந் துடங்கி, உதயத்தளவும், மோஹநீயத்துக்குங் காலங்களாகும். அது ஞாநதர்சநாவரண வேதநீயங்களுக்கும் அந்தராயத்திற்கும் உத்தம ஸ்திதி முப்பது கோடாகோடி ஸாகரோபமுமாகும். மோஹநீயத்துக்கு - எழுபது கோடாகோடி, ஸாகரோபமமாகும். நாமகோத்ரங்கட்கு இருபது கோடாகோடி, ஸாகரோபமமாகும். ஆயுஷ்யத்திற்கு முப்பத்துமூன்று ஸாகரோபமுமாகும். ஆயுஷ்யகண்டநமென்பது, சதுர்விதாயுஷ்யங்களில், தேவாயுஷ்யமும், நரகாயுஷ்யமும், அஸம்கியாத வர்ஷயாயுஷ்கரான, திர்யக்

மநுஷ்யாயுஷ்யமும், சரமாங்காயுஷ்யமும், பந்தித்த ஆயுஷ்ய ஸ்திதியில் ஒன்றும் கண்டிக்கமாட்டாது, ஒழிந்த ஸம்கியாத வர்ஷாண, திர்யங் மாநுஷ்யத்திற்கு, உபகாதபாகாத நாமகர்மோதயம், அப்யந்தரஸாதநமாகவும், விஷசஸ்த்ர கண்டகாதி பாஹ்ய ஸாதநமாகவும் கண்டநமாம். ஜகந்ய ஸ்திதி ஞாநாவரண மோஹநீய ஆயுஷ்யாந்தராயங்கட்கு, அந்தர் முகூர்த்தமாகும். வேதநீயத்துக்கு துவாதச முகூர்த்தமாகும். நாமகோத்ரங்கட்கு அஷ்டமுகூர்த்தமாகும். அநுபாக பந்தமென்பது, உபயுக்த்தமான, ஆஹாராதி விசேஷம், பாஹ்யமான வாயு ஆதபாதி ஸம்யோக அநேகவிதமான பல விருக்ஷாதிகட்கு ஜநிப்பித்தாற்போல, திரவ்ய க்ஷேத்திர காலபாவ பவங்களது ஸந்நிதி விசேஷத்தால் அநேகவிதமான விளைவினை செய்வதாகும். ஈதிரசமான பந்தத்தினது உண்மையறிவிக்கும் பிரமாணம் வருமாறு. பரமார்த்த ரூபத்தால் சுத்த சைதந்ய ஸ்வபாவனுக நிச்சயிக்கப்பட்ட ஜீவநுக்கு நாநாவித துக்கமோ ஹாதிரூபமான இழித்தொழில்கள் ஆத்மசரீரவிய திரிக்ததமான புத்கலதிரவியத்தது ஸம்பந்தத்தால் வந்தன அவையாதலால், மதிராதிபாநஞ் செய்தானது இழித்தொழில்போல வென்பது. மூர்த்தமாகிய புத்கலகர்மம், அமூர்த்தமாகிய ஜீவனேடு ஸம்பந்தியாதெனிலழகிதன்று; மூர்த்தமாகிய ஆஹாராதியோடு அவனுக்கு ஸம்பந்தங் காணப்படுதலில்; அன்றெனில், அதனது ஸம்பர்க்கத்தாலும், சுகதுக்காதியுளதாகாது. அதுபோல அநாதிபிராவாஹரூபத்தால் புத்கலதிரவியமும் தானும் பரஸ்பரம் கார்யகாரண ரூபனுகி கதஞ்சித் மூர்த்தனுகி வாராநின்ற ஜீவனுக்கு மூர்த்தமான கர்மததிேனுடு ஸம்பந்தம் பொருந்துவதாகும்; ஈதிரசமாகிய பந்தம் ஸந்ததம் உதயம் உதீர்ணேதயமென திரிப்ரகாரம். அவற்றுள் ஸந்ததமென்பது பந்தித்தகர்மங்கள் ஆத்மபிரதேசத்திலே உதயம் செய்யுமளவும் கிடத்தலாகும். உதயமென்பது யதாகாலம் உதயஞ் செய்வது பலங்கொடுத்தலாகும். உதீர்ணேதயமென்மது பிரயோகபலத்தால் கதளிபலாதிகளை வலியப் பழுப்பித்தாற்போல, தபோபலத்தால் கர்மங்களது, ஸ்திதி, அநுபாகங்களை கண்டித்து சுருக்குதலாகும். பத்து கோடாகோடி கடற்கால ஸ்திதியுடைத்தாகிய கர்மங்கட்கு ஆபாதகாலம் ஸஹஸ்ரவருஷங் கழித்து உதயமாகும். பிரத்யயம் பெற்ற காலத்து ஸ்வமுகோதயமாகியும் பெறாத பொழுது பரமுகோதயமாகியும் உதிக்கும். இப்பெற்றி ஒழிந்த ஸ்திதிகளுக்கும் கொள்க.

ஸம்வரபதார்த்த மென்பது முன் சொன்ன ஆஸ்ரவஹேதுக் களால் ஆத்மப்ரதேசத்து பிரவேசியாநின்ற ஞாநா வர்ணாதி கர்மங் கட்கு அவற்றன் ஹேதுகட்கு விருத்தமான பரிணாமங்களால் நிரோ தஞ் செய்வதாகும். அவற்றுக்கு விரோத பரிணாமமாவன—ஸம்யக் தர்சனம், கஷாய ரஹிதத்வம், என்னுமிவையும், குப்தியும், ஸமிதி யும், தர்மமும், அநுபிரேக்ஷையும், தபஸ்ஸும், ஸம்யமமும், பரீஷஹ ஜயமுமென்னு மிவையும், சாரித்ரமாகும்.

ஸம்யக யோகநிக்ரஹொகுப்தி என்பதனால் - அப்பிரவிரத்தனாகி, மநோ வாக்கு காயங்களை நிரோதம் பண்ணுதல், குப்தி என்று சொல் லப்படும். அது மூன்றுவகைப்படும். மநோகுப்தி, வசிகுப்தி, காய குப்தி என. பிரவர்த்திகாலத்து பிரயத்நசாரியாகிச் செலுத்துதல் ஸமிதியாகும். அவை ஈர்யாஸமிதி, பாஷாஸமிதி, ஏஷணாஸமிதி, ஆதா நநிக்ஷேபணாஸமிதி, உச்சாரபரஸவண - கேளவ ஸிம்ஹாணய விய ளிபதிட்டாபஸமிதி என வைநதாம். தர்மம் என்பது, தசவித ஸ்ரமண தர்மம். அவையாவன உத்தமக்ஷமை, மார்தவம், ஆர்ஜவம், சௌசம், ஸத்யம், ஸம்யமம், தபஸ்ஸு, த்யாகம், ஆகிஞ்சின்யம், பிரம்மசர்ய மென. அவற்றுள் உத்தமக்ஷமை என்பது - குரோதாதி கஷாயநிரோ தத்தால் பிருத்யா பராதத்தை ஸ்வாமியானவன் பொறுத்தாற்போலப் பொறுத்தலாகும். மார்தவமென்பது, மாந கஷாய நிரோதத்தால் சாந்தனைகை. ஆர்ஜவமென்பது மாயா கஷாய நிரோதத்தால் செவ் வியனாதல். சௌசமென்பது, லோபகஷாய நிரோதத்தால், விஷயங் களில் பற்றுள்ள மில்லாமை. ஸதயமென்பது ஸத்யமாகி ஹிதமாஹிய வாக்கு பிரவர்த்தியாகும். ஸம்யமமென்பது, விஷயங்களிலும், பிராணி களிலும் யதாசக்தி யடங்குதலாகும். தபஸ்ஸென்பது, அநசநாதி தபஸ்ஸுக்களை யதாசக்தி யநுஷ்டித்தலாகும். தியாகமென்பது, பாஹ்யாப் பியந்தர பரிகிரஙகளை யதாசக்தி பரித்யஜித்தலாகும். ஆகிஞ்சிந்யமென்பது - நிஷ்பரிக்ரஹமாகும். பிரம்மசர்யமென்பது நவவித பிரம்மசர்யத்தை அநுஷ்டித்தலாகும். அநுபிரேக்ஷை என் பது அநித்யம், அசரணம், ஸம்ஸாரம், ஏகத்வம், அந்யத்வம், அசுசித் வம், ஆஸ்ரவம், ஸம்வரம், நிர்ஜரை, லோகம், போதிதுல்லபம், தர்ம ஸ்வாக்யாநத்வம், என்னுமிவற்றின் ஸ்வரூபத்தை சிந்தித்தலாகும். அது வருமாறு: சரீரம், இந்திரியம், அந்தக்கரணம், ரூபயௌவநம், ஆயுஷ்யம், தநம், தாந்யம், புத்திரமித்ராதி பந்துஜநம் ஹோ தாஸீ தாஸர் முதலான பரிஜநங்கள் க்ஷேத்திரமென்னு மித்துடக்கத்தன

வெல்லாம் ககநதலத்து ஜலதரபடல பார்ஶ்வத்துள் விஸ்ம்ருதமாகி நாநாவர்ண விசேஷங்களா லதிரமணீயமான இந்திர சராஸநம் அனந்தரத்து அத்ருஶ்ய மானாற்போல, நிலையில்லாவாகும் இவ்விடத்து ஞாநதர்ஶந லக்ஷணத்ததாகிய ஜீவனெனும் பதார்த்த விசேஷத்திற்கே நிலைநிற்றலாவதென்று சிந்தித்தல், அநித்யத்வாநு பிரேக்ஷையாகும்.

அநேகாஹோராத்ரமெல்லாம் ஆமிஷங் கிடையாமல் அதிமாத்ரம் பிரஜ்வலித க்ஷுதாபாவக மஹாஜ்வாலையதாகி அதிபலவானாகிய வியாக்கிரிய போதத்தால், வியஜநமாகிய காந்தாரத்துள், உபரோதிக்கப்பட்டு, அதிசபலமான ம்ருகசாபகத்துக்குப்போல, ஜந்ம மிருத்யு ஜராவ்யாதி முதலானவற்றால் அதிநிபந்தமாகிய ஸம்ஸார சக்ரத்துள் பரிப்ரமியாநின்ற ஜந்துவினுக்கு ஒரு சரணமில்லை; ஜநநதிவஸந்தொடங்கி பஹுப்ரயத்நங்களால் பரிபோஷிக்கப்படாநின்ற சரீரம் மிருஷ்டாஹாரவிசேஷ போஜநத்துக்கு ஸஹாயமாவதன்றி மரணகாலத்துக்கு ஸஹாயமாகாது. அஸி, மஷி, கிருஷ்யாதி அநேக கிரியைகளால் அதிக பிரயாஸ பூர்வகம் ஆர்ஜித்து பஹுப்ரயத்நங்களால் ஸம்ரக்ஷிக்கப்படாநின்ற தநம், ஏகபதமுமாத்ரமும் பின்செல்லாது ஸமசுகதுக்கத்தராகித் தன்னோடொக்க வளர்ந்த ஸுஹ்ருத்ஜனங்களும், மரணசமயத்தராணாகார். ஜநகஜநந்யாதி பந்து ஜநங்கள் ஸமுதிதராகிலும் அக்காலத்து ரக்ஷகரல்லர். ஸகஸ்ராக்ஷனேயாகிலும் மரியாநின்ற ஜந்துவை மீட்கமாட்டான். தபோதாநாதிகளால் ஆர்ஜிக்கப்பட்ட, ஸத்தர்மமொன்றுமே அப்பொழுது ஸஹாயமாவதென்று சிந்தித்தல் அசரணாநு பிரேக்ஷையாகும்.

திரவ்ய, க்ஷேத்திர, கால, பாவ, பவங்களென்றும், பஞ்சபரிவர்த்தனத்தை ரூபமாகவுடைய ஸம்ஸார ஸாகரத்துள் நிமக்நனாகி அநாதி சம்ஸாரசக்கிர கிரமத்தால் சுழலாநின்ற ஜீவன், கர்மவசத்தால் ஒரு ஜந்மத்துள் பிதாவாகியவன் இதர ஜன்மத்துள் புத்ரனாகியும், புத்திரனாகியவன் பிதாவாகியும், புருஷனாகியவனே ஸ்திரீயாகியும் ஸ்திரீயாகியவள் புருஷனாகியும், தாஸனாகியவன் ஸ்வாமியாகியும், ஸ்வாமியாகியவன் தாஸனாகியும், உச்சைர்வம்ச்யனானவன் நீச்சைர்வம்ச்யனாகியும், நீச்சைர்வம்ச்யனானவன் உச்சைர்வம்ச்யனாகியும், தேவநாரக திர்யக்காகியும், இப்பெற்றி ஜந்மந்தோறும் அலமராநின்ற ஸம்ஸாரம் மஹாவியாதி என்றும், அந்த வியாதிக்கு ஔஷதமாவது பகவதர்ஹத்பரமேஶ்வரசரணஸரஸிஜாநுஸ்மரணமல்லது மற்றொன்

றில்லையென்றும் பாவித்தல், ஸம்ஸாராநுப்ரேக்ஷையாகும். பஞ்ச பரிவர்த்தனையென்பது : திரவிய, க்ஷேத்திர, கால, பாவ, பவ, பரிவர்த்தனைகள் என. பரிவர்த்தனமாவது, ஒன்றுவிட்டொன்று கோடல் ; அது த்விபிரகாரத்தது கிரமமும் அக்கிரமுமென. அவற்றுள் கிரமமும், திரவ்யாதியால் ஐந்துவகைப்படும். அவற்றுள் திரவ்ய பரிவர்த்தனம், பாதரமமும், சூக்ஷ்மமுமென இருவகைப்படும். அவற்றுள் ஸ்தூலதிரவ்ய பரிவர்த்தனமென்பது ஒரு ஜீவனே போகோபபோக வகையால் ஸமஸ்த புத்கலங்களையும் அநுபவித்தல். சூக்ஷ்ம திரவிய பரிவர்த்தனை இருவகைத்தது : நோகர்ம பரிவர்த்தனம் கர்ம பரிவர்த்தனமென. அவற்றுள் நோகர்ம பரிவர்த்தனம், ஜகந்யம் உத்கிரஷ்டமென்னும் பேதத்தால் இருவகைத்து. அவற்றுள் ஜகந்யநோகர்ம பரிவர்த்தனமென்பது, சூக்ஷ்ம ஏகேந்திரியாபர்யாப்தகனது ஜந்மாரம்ப பிரதமஸமயத்துள் ஸ்திதியாலும், அநுபாகத்தாலும், திரவ்யஸங்கையாலும், க்ஷேத்திரத்தாலும், வர்ணாதி விகாரங்களாலும், ஆஹாரகாயவந்தக்கரண ஸ்பர்சநேந்திரி யோச்வாஸமாகிய நோகர்மவர்க்கணைகள், பந்தித்தன மீட்டும் பெற்றியவாகிய வந்தவர்க்கணைகள் வந்து, அந்த ஜீவன்கட் பந்தித்தலாகும். இதனது நடுவட் காலம் நாலுவகைப்படும். அக்ரஹீதம், மிஶ்ரகம், க்ரஹீதமுமென. அவை யொரோவொன்று மூன்றுவகைப்படும். அவற்றுள் முதலது அக்ரஹீதமிஶ்ரகம், கிரஹீதமென ; இரண்டாவது, மிஸ்ரகம அக்ரஹீதம் கிரஹீதமென ; மூன்றாவது, மிஸ்ரகம் கிரஹீதம், அக்ரஹீதமென ; நான்காவது, கிரஹீதம், மிஸ்ரகம், அக்ரஹீதமென ; இனி, அவற்றுள் முதற்காலத்து மூன்று வருமாறு :—அக்ரஹீதம் அநந்த முறை வந்தால், மிஸ்ரகம் ஏகவாரம் வரும். மீட்டும், அக்ரஹீதம் அநந்தவாரம் வந்தால், மிஸ்ரகம் ஏகவாரம் வரும. இப்பெற்றி நடுவண் வந்த மிஶ்ரகம் அன்ந்தமானவிடத்து, மீட்டு அக்ரஹீதம் அனந்த வாரம் வந்து, மிஶ்ரகஸ்தாநத்திலே கிரஹீதமேகவாரம் வரும். மீட்டும் அக்ரஹீதம், அனந்தம் வாரம் வர, மிஶ்ரகம் ஏகவாரம் வந்து, இவ்வண்ணம் மிஶ்ரகம் அனந்தமானால், பூர்வவத் கிரஹீதம் ஏகவாரம் வரும். இப்பெற்றி கிரஹீதமும் அனந்தவாரம் வந்து முதற்காலமுடியும். ஒழிந்த மூன்று காலத்து மும்மூன்று முறைமையு மிப்பெற்றியே. இம்மூன்று காலங்கள் தொடக்கங்களுண்டாகிய விசேஷமாவது, அக்ரஹீதம் ஒன்று குறைய அனந்தம்வாரம்வர, மிஶ்ரகம், ஏகவாரம்வந்து அக்ரஹீதம், இரண்டு குறைய அநந்தம்வாரம்வர, மிஶ்ரகம் ஏக

ஸாரம் வந்து இப்பெற்றியே, அக்ரஹீதம் ஹீநமாய் அக்ரஹீதம் ஏகவாரம் வர, மிஸ்ரகம் ஏகவாரம் வந்தபின், அக்ரஹீதம் ஏகவாரம் வர, மிஸ்ரகமிருக்கால் வந்து அக்ரஹீதம் ஏகவாரம் வர, மிஸ்ரகம் முக்கால் வந்து இப்பெற்றியே, மிஸ்ரகம் அனந்தமாம். இது இரண்டாங்காலத் தொடக்கத்து விசேஷமாகும். மிஸ்ரகம் அனந்தம்வாரம் வர அக்ரஹீதம் ஒன்று குறைய அனந்தம்வாரம் வந்து மிஸ்ரகம், அனந்தம்வாரம் வர கிரஹீதம் ஏகவாரம் வந்து மிஸ்ரகம் அனந்தவாரம் வர, அக்ரஹீதமிரண்டு குறைய அனந்தம் வந்து மிஸ்ரகம் அனந்தவாரம் வந்து கிரஹீதம் ஏகவாரம் வந்து இப்பெற்றி, மிஸ்ரகத்திடை இடையே அக்ரஹீதமாய்ப் பின்பு, கிரமத்தால் மிஸ்ரகம் அனந்தமும் அக்ரஹீதம் ஏகவாரமும், கிரஹீதம் ஏகவாரமுமாம். பின்பு கிரஹீதம் வர்த்தித்து அனந்தம்வாரம் வந்து அக்ரஹீதம் ஏகவாரம் வந்து மிஸ்ரகம் அனநதவாரம் வருதல் மூன்றுங் காலத்தொடக்கத்து விசேஷமாம். மிஸ்ரகம், ஏகோநாநந்தவாரம் வர, கிரஹீதம் ஏகவாரம் வந்து, மிஸ்ரகம், இரண்டு குறைய அனந்தம் வந்து, கிரஹீதம் ஏகவாரம் வநது, இபபெற்றியே மிஸ்ரகம் ஹீநமாய் ஏகவாரம் வந்து, கிரஹீதம் பந்திதது அனந்தம்வாரம் வந்தால், நாலாங்காலத்தொடக்க விசேஷமாம்.

உத்கிருஷ்ட நோகர்மபரிவர்த்தனமிப்பெற்றியே. விசேஷமாவது, ஸம்ஜ்ஞிபர்யாப்தகவ்யகத் தங்களது உத்கிருஷ்டயோகத்திலாவது கர்ம பரிவர்த்தனமும், ஜகந்யமும், உத்கிருஷ்டமுமென த்விப்ரகாரத்தது. இவற்றது ஸ்வரூபம், நோகர்ம புத்கல பரிவர்த்தனத்தோடொக்கும்; பரிவர்த்தநாதியிற்றொடங்கிக் கொள்ளப்படாதன அக்ரஹீதமும், கொள்ளப்பட்ட கிரஹீதமும், இரண்டுங் கூடினது மிஸ்ரகமுமாம்.

க்ஷேத்திரபரிவர்த்தனமென்பது ஒரு ஜீவன்ஸூக்ஷ்ம ஏகேந்திரியாபர்யாப்தகநாகி, மஹாமேருமூலமத்யமாகிய சித்ரையுள் சதுரணுப் பிரதேசமும் வஜ்ரையுள், சதுரணுப்பிரதேசமுமாகிய லோகமத்யமமாகிய அஷ்டாணுப பிரதேசங்களைத் தனது சரீரத்துக்கு மத்யமமாக ஒரு ஜநமம் பிறந்து, உத்ஸெதகநாங்குலாஸங்க்யேய பிரதேசமாத்ரமாகிய ஸ்வதேஹப் பிரதேசமாத்திரமாகிய அஸங்க்யேய ஜந்மம் அவ்விடத்தே பிறந்து, பின்பிரதேசோத்தரக்ரமத்தால், அனந்தகாலம், அந்தரித்து ஒரோவொரு பிரதேசம், அணையப் பிறந்து, இப்படியே லோகப்பிரதேசமெல்லாம் முடியப் பிறந்தலாரும்.

காலபரிவர்த்தநமென்பது, அந்த ஜீவனே, உத்ஸர்ப்பிணிபத்து கோடாகோடி கடற்காலமும், அவஸர்ப்பிணி பத்து கோடாகோடி கடற்காலமுமாக, இருபது கோடாகோடி கடற்காலமும், உத்ஸர்ப்பிணி முதல் ஸமயத்திலே ஒருக்கால் பிறந்து, பின் த்விதீயஸமயத்திலே ஒருக்கால் பிறந்து, இப்படி காலஸமயோத்தர கிரமத்தாலே, இருபது கோடாகோடி கடற்காலமும், முடியப் பிறத்தலாகும்.

பவபரிவர்த்தனமென்பது, கதி, இந்திரிய, காயங்களது ஜகந்யாயுஷ்யம் தொடங்கி உத்கிருஷ்டாயுஷ்யந்தோறும், ஸமயோத்தரகிரமத்தாற் பிறத்தலாகும். அவற்றுள் கதியிற் பிறக்கும் பிரகாரமாவது: ஒரு ஜீவன்நரககதியில், ஜகந்யாயுஷ்யம், பதினாயிரம் ஸம்வத்ஸரமுடைத்தாகி ஜநித்து, அந்த ஜகந்யாயுஷ்யமாகிய, பதினாயிரம் ஸம்வத்ஸரத்தை யொரோவொரு ஸமயமாகப் பார்த்து, அத்துணை ஸமயத்துக்கும், அவ்வாயுஷ்யமே ஆயுஷ்யமாக ஒரொவொரு பிறவி பிறந்து முடித்தல்; பின்னை உத்தமாயுஷ்யமாகிய முப்பத்துமூன்று கடற்காலமளவும் ஜகநயாயுஷ்யமே தொடங்கி, ஸமயோததர கிரமத்தால் பிறந்து திர்யக்கதியில் ஜகந்யாயுஷ்யமாகிய அந்தர்முகூர்த்தமாகிய ஆயுஷ்யத்தாற் பிறந்து, அங்கே முன்புபோலப் பிறந்து, உத்தமாயுஷ்யமாகிய மூன்று பல்லத்தளவும், ஸமயோத்தரகிரமத்தாற் பிறந்து, தேவகதியில், ஜகந்யாயுஷ்யமாகிய பதினாயிரம் ஸம்வத்ஸரத்தாற் பிறநது, அங்கு முன்புபோலப் பிறந்து, உத்தமாயுஷ்யமாகிய முப்பத்தொரு கடலினளவும் ஸமயோத்தர கிரமத்தாற் பிறந்து முடிவதாகும். இந்திரியத்திற் பிறக்கின்ற, ஏக த்வி த்ரி சதுஷ் பஞ்சேந்திரியங்களது, ஜகந்யாயுஷ்யந் தொடங்கி, தத்தம், உதகிருஷ்டாயுஷ்யந்தோறும் ஸமயோத்தரகிரமத்தாற் பிறந்து முடித்தலாகும். காயத்திற் பிறக்கின்ற பிருத்வீஅப்தேஜோவாயுவநஸ்பதி, த்ரஸமாகிய ஷட்காயங்கள் தத்தம், ஜகந்யாயுஷ்யந் தொடங்கி, தத்தம் உத்கிருஷ்டாயுஷ்யந்தோறும் ஸமயோத்தர கிரமத்தாற் பிறத்த லாகும்.

பாவ பரிவர்த்தன மென்பது.ஸம்ஜ்ஞிபஞ்சேந்திரிய பர்யாப்தகனுக்கு யோக்யமாகிய ஸ்ரேண்ய ஸங்க்யேய பாவமாகிய யோகஸ்தாநங்களைத் திரவ ஸ்திதிக்கு யோக்யமாகிய பரிணமங்கள், அஸங்க்யாதலோகமுள் ஏகஸமயாதிகமாகிய த்விதீயஸ்திதிக்கு யோக்யமாகிய பரிணமங்களும் அஸங்க்யாத லோகமவற்றுக்கு விசேஷாதிக மென்பதாம் அஸங்க்யாத லோகம் போதரும். இப்பெற்றி திரிதீயஸ்தித்யாதிக்கும் யோஜிக்க. இவ்வகை நின்ற அஸங்க்யாத லோகப் பிரமாணத்ததாகிய பரிணம

ஸ்தானங்களையும், இப்பரிணாமங்களுள், ஜகந்ய பரிணாமத்தா லேற்றப்படும்; அநுபாகஸ்தாநங்கள், அஸங்க்யாதலோகம் போதரும், த்வி தீய பரிணாமத்தா லேற்றப்படுவனவும், அஸங்கியாத லோகபிரமாணத் தன, இப்பெற்றி, உத்கிருஷ்ட பரிணாமந்தோறு முயக்க ஜகந்ய பரிணாமத்தாலேற்றப்படும்; அநுபாக ஸ்தானங்கட்கு த்விதீய பரிணாமத்தா லேற்றப்படும், அநுபாக ஸ்தாநங்கள் அஸங்கியாத லோகமிருக்கும், இப்பெற்றி ஸர்வோத்கிருஷ்டந்தோறும் விசேஷாதிக ரூபத்தாற் கிடக்கும் இப்பெற்றிப்பட்ட அஸங்க்யாத லோகம், அநுபாக ஸ்தாநங்களையும் அபவ்யபிரா யோக்யாந்தாதி கோடாகோடி பிரமாணமாகிய பரிவர்த்தந யோக்யமாகிய ஜகந்யஸ்திதியிற் றொடங்கி ஸர்வோத்கிருஷ்டந்தோறும் நின்ற ஸர்வகர்மங்களது ஸ்திதிகளையும் ஞாநாவரணாதிமூலப் பிரகிருதிகளையும், உத்தர பிரக்ருதிகளையும், உறமூங் கிரமத்தால், பந்தித்தலாகும். அஃதாமாறு ஜகந்ய யோகினால், ஜகந்யாநு பாகத்தால், ஜகநய பரிணாமத்தால், ஜகந்ய ஸ்திதி ஞாநாவரணீயம், பந்திக்கும்; த்விதீய யோகினால் ஜகநயாநு பாகத்தால் ஜகந்ய பரிணாமத்தால், ஜகந்யஸ்திதி ஞாநாவரணீயம் பந்திக்கும்; இப்பெற்றி ஜகந்யாநுபாகத்தோடு ஸர்வ யோகங்களையும் ஒட்டிப் பின் த்விதீயாநு பாகத்தோடு ஸர்வ யோகமும் ஒட்டி,இப்பெற்றி ஸர்வாநு பாகங்களோடு முறழ்ந்து பின் த்விதீயாதி பரிணாமங்களோடு இப்பெற்றி உறழ்நத பின் த்விதீயாதி ஸர்வஸ்திதியோடு முறழ்ந்து பின் இப்பெற்றி தர்ஸநாவரணாதி ஸர்வமூலப் பிரக்ருதிகளோடு ஒட்டியபின் மதிஞாநாவரணாதி ஸர்வோத்தர பிரக்ருதிகளோடுங் கிரமத்தாலுறழ்ந்து கொள்க. திரவ்யாதி பரிவர்த்தனைகள் கிரமத்தாற் சொன்ன முறைமை அனந்த குணங்கள் திரவிய பரிவர்த்தனம், தன்னுள்ளும் பாதரத்துக்கு சூக்ஷ்மத்துள்ளும நோகர்ம பரிவர்த்தனத்துக்குக் கர்மபரிவர்த்தநம், அனநத குணம் நோகர்மங்களும் ஜகநயத்துக்கு உத்கிருஷ்டம் அனந்த குணம் பெரும்பான்மையும் பவத்தோடு பவத்திடை அனந்தங் காலங் கழிந்தாலன்றி ஸம்பவியா. இப்பெற்றிப்பட்ட பஞ்சஸம்ஸாரம் அதீத காலத்து ஏகஜீவனால் அனநதம் அநுபவிக்கப்பட்டன.

அக்ரம பரிவர்த்தன மென்பது திரவ்யாதி பஞ்சகங்களைச் சொன்ன முறைமையன்றி யதாஸம்பவம் அநுபவித்தலாகும். இப்பெற்றிப்பட்ட பஞ்ச பரிவர்த்தனைக்குக் காரணமாகி அநாதியாய்ப் பந்தித்து வரும் ஸம்ஸார சக்ரம் வருமாறு: மித்யாஜ்ஞாநத்தோடு அந்விதமான மோஹத்தாலே, மமாஹங்காரங்கள் ஸம்பவிக்கும்; மமா

ஹங்காரங்களாலே ஜீவனுக்கு ராகத் வேஷங்களாம்; ராகத் வேஷங் களாலே பின்பு கஷாய நோகஷாயங்களாம்; கஷாய நோகஷாயங்களால் மநோ வாக்குக் காயங்கள் பிரவர்த்திப்பனவாம்; மநோ வாக்குக் காயப் பிரவர்த்தநங்களால், பிராணி வதாதிகளாம்; பிராணி வதாதிகளாலே கர்மங்கள் பந்திப்பனவாம்; கர்ம பந்தத்தாலே, ஸுகதி, துர்க்கதி களாவனவாம்; ஸுகதி துர்க்கதிகளாலே, கஷாயங்கள், இந்திரியங்க ளோடு கூட ஜநிப்பனவாம்; இந்திரியார்த்தங்களை இந்திரியங்களாலே கிரகிக்கிறவன் அயதார்த்த ஞாநாங்விதமான, மோஹத்தனும், ஏவம் ராகத்வேஷ மோஹங்களை யடைவானும்; மோஹங்களாலே பந்தனும் புநஃ புநஃ ப்ரமிப்பானும்; இந்த சம்சார சக்கிரம், பவ்யனுக்கு, அநாதி ஸாந்தமாம்; அபவ்யனுக்கு, அநாதி அனந்தமாம். ராகத்வேஷமோ ஹாதியால் உபஹதனுதலில் கர்மங்கட்கு கர்த்தாவாகியவனே ஜன் மாந்தரத்து போகி அதனது பலமான சுகதுக்கங்களை அநுபவிப்பா னிவனே அதனது ஹேதுவான மித்யாதர்ஸநாதிகட்கு விருத்தமான ஸம்யக்தர்ச நாத்யப்பியாஸ பரமபிரகர்ஷத்தினால், நிசசேஷமாக நிர் மூலிக்கப்பட்ட கர்ம பிரக்ஷத்தனுகி ஸஹஜ பரமானந்தபதம் அடை வானு மென்று விசாரித்தல், ஏகத்வானு பிரேக்ஷையாகும்.

அநாதிப்பிரவாஹத்தால், ஜீவசரீரங்கட்கு ஏகத்வாத்யவஸாய முளதேயாகிலும், லக்ஷணபேதமுண்டாதலின் அவற்றுக்குப் பரமார்த் தரூபத்தால், ஏகத்வமுளதாவதன்று; கட்கமும் கோசமும்போல, சரீ ரத்துக்கு இந்திரியத்தால் பஹிர்முகமாக வறியப்படுந் தன்மையாகும். ஜீவனுக்கு இதுவாவதன்று அவனுக்கு அஹமென்று அந்தர்முகமான ஸ்வஸம் வேதந பிரத்யக்ஷத்தாலறியப்படுந் தன்மையாகும். சரீரத்து க்கு இது பொருந்தாது. ஜீவனுக்கு ஸ்வபரவிஷயங்களைப் பரோக்ஷதா ஞாநங்களால் கிரகித்தல் ஸ்வரூபமாகும். அதனுக்கு அது பொருந் தாது; சரீரம் புத்கலதிரவ்ய பரமாணுக்களது பிண்ட பர்யாயரூபமாத லில் அத்யந்தஸஹிதமாகும்; அவனுக்கு அது பொருந்தாது. அவன் பூர்வோத்தர பர்யாயங்களது, வ்யயோத்பாத திரௌவ்ய ரூபத்தால், அநாத்யநந்தனுதலில் சரீரபரமாணுக்களது பரஸ்பராநு பிரவேசமாத லில், அநேக திரவ்ய ரூபமாகும். ஆபாதமஸ்தகம் வியாபியாகக் காணப்படாநின்ற ஜீவதிரவியத்தினுக்கு பேதமின்மையிலது ஏகதிரவ் யமேயாகும். என்றிவ்வண்ணம் சரீராத்மாக்களது பரஸ்பரவிவேகம் பாவித்தல், அந்யத்வாநு பிரேக்ஷையாகும்.

ஜநக ஜநநீ ஜநங்களது, அத்யந்தாசுசியாகிய சுக்லஸ்ரோணிதங்களை உபாதானமாக வுடைத்தாதலாலும், ஆதலின் அது உதரவிவரத்துள் பரிபூரிதமாகி, அநேக விதமாகிய மலவிசேஷங்களால் பரிவிரதமாதலாலும், அதிபவித்ரமான சந்தநகந்த மால்யாதியாகிய வஸ்து விசேஷங்களைத் தனது ஸம்ஸர்க்கமாத்திரத்தால் அதிமலினமாகச் செய்வதாதலினாலும், பிரதிக்ஷணம் நவத்வாரங்களால் நாநாவிதமல விசேஷங்களை பரிஸ்ரவிப்பதாதலானும், அத்யந்தமலிநமாகிய உபசய சரீரத்தின்கண் ஒரு அதிசயங் காணப்படுவதன்று; ஸம்யக்தர்ஸநக்ஞாநசாரித்ரங்களது பாவநாவிசேஷத்தால் பவித்ரனாகிய பரமாத்மாவினுக்கு அதிஷ்டானமாதலினிதற்கு ஒரு குணவிசேஷமுமே யுளதாவதென்று சிந்தித்தல், அசுசித்வாநு பிரேக்ஷையாகும்.

ஆஸ்ரவம் பத்துவகைப்படும். அதனை சிந்தித்திருக்கும் பிராகாரமாவது: ஸ்பர்சநேந்திரிய விஷயாபிநிவேசவேகத்தால் கரிணீஸக்தமான வநகஜம்போலவும், ரஸநேந்திரிய விஷயாபிநிவேச வேகத்தால் பளிசாக்ரத்தில் ஸம்பந்தமாகிய மாம்ஸலேசத்தினால், ஸக்தமாநமத்ஸ்யம் போலவும், கிராணேந்திரிய விஷயாபிநிவேச வேகத்தால், விகஸபத்ம கந்தலோலுபமான மதுகரம்போலவும், நயநேந்திரிய விஷயாபிநிவேச வேகத்தால், பிரஜ்வலியாநின்ற பிரதீபமாலையின்கண் அபிரதமான பதங்கமேபோலவும, ஸ்ரவணேந்திரிய விஷயாபிநிவேச வேகத்தால் வ்யாதனாற் பாடப்பட்ட கீதரஸாநுஷக்தமான மிருககணம் போலவும், பஞ்சேந்திரிய விஷயவசத்தராகிய ஜந்துக்கள் வ்யஸநமஹார்ணவ மத்யத்துள், நிபதிதங்களாகிய ஜந்மாந்தரங்களிலும் பஹுவிதமான நரகாதிதுக்க மஹாஜ்வாலைகளில் பரிதவியா நின்றார்கள் என்று ராகாத்யாஸ்ரவங்களது தோஷங்களைச் சிந்தித்தல் ஆஸ்ரவாநு பிரேக்ஷையாகும்.

மஹாஜலதிமத்யத்துள் ஓடாநின்ற யாந பாத்ரத்தினது விவரங்கட்கு நிரோதமில்லாத காலத்து விவரத்தால், ஆஸ்ரவியாநின்ற ஜலங்களால் பரிபூரிதமாகியவது, அநேக விதமாகிய ரத்நாதிதநராசியோடுங்கூட ஸமுத்ர ஜலத்தில் நிமக்நமாகும்; அந்த விவரங்கட்கு நிரோதமுண்டாகில் அது இஷ்டமான தேசத்தை அடைவதாகும்; அதுபோல முன் சொன்ன, ராகாத்யாஸ்ரவங்கட்கு குப்திமுதலானவற்றால், ஸம்வரமுண்டேனில் பிராணிகட்கு அபிமதமான பரமானந்த பத்தநம் பிராபித்தலாகுமென்று சிந்தித்தல், ஸம்வராநு பிரேக்ஷையாகும். தனது அறியாமை காரணமாகவும், பரநிந்தாகாரணமாகவும்,

உபயோகிக்கப்பட்ட அத்யாஹாரங்கட்கு தத்யோக்ய பிரத்யௌஷதங்களை உபஸேவிக்கவத்தான பலிக்குங்கால மொழிய ரஸவீர்யாதிகளால் மந்தமாகி அல்பகாலத்துள் ஜரித்தலுண்டாகுமதுபோல, அநாதிப்பிரவாஹத்தால், வாராநின்ற, அஜ்ஞாநாதி ஸஹஜமோஹங்காரணமாகவும், துராப்தாது ரூபதேசத்தாலும், வருவதான ஆஹார்யமோஹங்காரணமாகவும், ஸஞ்சிதமான ஞாநாவரணீயாதி கர்மங்கட்கு, அவற்றின் ஹேதுவானமித்யாதர்சந, மித்யாஜ்ஞாந மித்யாசாரித்ரங்கட்கு விருத்தமான ஸம்யக்தர்சன ஞாநசாரித்ரங்களை பகவதர்ஹத்பரமேஶ்வரப்பிரணீத பிரகாரத்தால் அநுஷ்டித்தலுண்டெனில் தான்பலிக்குங் காலமொழிய, ஸ்திதிகளும் வீர்யங்களும் குறைந்து நிர்ஜரித்தலுண்டாகுமென்று சிந்தித்தல், நிர்ஜராநுபிரேக்ஷையாகும்.

லோகஸ்வரூபத்தை விசாரித்தல் லோகாநுப்ரேக்ஷையாகும்.

போதி துர்லபம்

இப்பெற்றிப்பட்ட லோகத்துள், ஏகேந்திரியமாகி ஸ்தாவரஜீவன்கள், அநந்தாநந்த பிரமாணத்தன. அவற்றுள், ஜநியாது ஜங்கம சரீரப்பிராப்தி, ஸமுத்ர ஜலத்துள் வீழ்ந்த ரத்நபாம்சுலேசம்போல, அதிதுர்லபமாகும். ஜங்கமஜீவன்களுள், த்வீந்திரிய, த்ரீந்திரி சதுரிந்திரியமென்றும் விகலேநதிரியமொழிய பஞ்சேந்திரியமாதல் விசிஷ்ட குணங்களுள், கிரதக்ஞதைச் செய்ந்நன்றி யறிதலென்னும் குணம்போல் அரிதிற் பெறப்படும் பஞ்சேந்திரியங்களுள், பசுபக்ஷ்யாதி திர்யக்ஜாதியொழிய மநுஷ்யபவமும், நாற்சந்தியில்பகுஜநஸங் கீர்ணமான பிரதேசத்துள், சுஜநஸம்பர்வகம்போலக் கிட்டுவதன்று. கிட்டிற்றுகிலும் ஸர்வலோகப் பிரஸித்தமான க்ஷத்ரியாதி ஸத்வம்சங்களில் ஜநித்தல், அவிகலேந்திரியனுதல், அரோகனுதல் என்னுமிவை, உத்தரோத்தரம் அதிதுல்லபமாகும். அவை பெற்றுலும் திருஷ்டேஷ்டா விருத்தமான அநேகாந்தமார்க்க நிபுணமாகிய புத்திவிசேஷ மின்றெனில், அந்த ரூபஸௌந்தர்யம், தத்வாதத்வங்களை விவேகித்துக் காணவல்ல லோசநயுகளவிகலமான முகம்போல வியர்த்தமேயாவதாகும். அது பெற்றுலும் அதற்கு மலமாகிய ஸர்வஸங்கவிப்ரமுக்தி ரஹிதமாவதாகில் யுத்தரங்கத்துசபலனல் விடப்பட்ட அச்வரத்நம்போல பலாகாரமாவதன்று. அது பெற்றுலும் ஞாநவைராக்ய தபோ

பாவநாதிகளை சாதநமாகவுடைய பரமாத்மதர்சந லக்ஷணமாகிய பரமத்யாநம் சுலபமாவதன்று என்று சிந்தித்தல் போதிதுர்லபாநுபிரேக்ஷையாகும்.

தர்மஸ்வாக்கியாநம்

பகவதர்ஹத்பிரணீதமான சத்தர்மம் அஹிம்ஸாலக்ஷணத்தது, சத்யமென்னு மதிஷ்டாநமுடையது விநயமென்னும் மூலமுடையது க்ஷமை என்னும் மஹாபரிகரமுடையது பிரம்மசர்யமென்னும் ஸாலவலயத்தாற் சூழப்பட்டது நிஷ்பரிகிரஹதை என்னும் பரிகாவலயமுடையது வைராக்யமென்னும் மஹாபலமுடையது. இதனைப்பெறாத ஜீவன்கள், கர்மமென்னும் அராதிசக்ரங்களால் பரிபவிக்கப்பட்டு சம்சாரகாந்தாரத்துள் சிரகாலம பரிபிரமியா நின்றாகள். இதனைப் பெற்றால் கர்மாராதிகட்கு அக்லேசமாக விஜயஞ்செய்து விவிதமான அப்யுதய சௌக்யங்களை அநுபவித்து சகஜபரமாநநத சக்ரவர்த்தி சாம்ராஜ்யமடைகுவரென்றும் குதர்க்கங்களால் அதர்க்யமாகிய தர்க்கமுமிதரமுமாகிய சித்தாந்ததநின் மிகவும் கிருதார்த்தராகி ஜயலாபாதியில் விமுகராகி பாரஹிதகரணைகமுகராகிய பரமாசார்யருடைய அப்ரமாதோபதேச வசநம் துராபமென்று சிந்தித்தல் தர்மஸ்வாக்யாந தத்வாநுபிரேக்ஷையாகும்.

தபஸ்ஸு இருவகைப்படும். பாஹ்ய தபஸ்ஸும் அப்யந்தர தபஸ்ஸுமென. பாஹ்ய தபஸ்ஸு ஆறுவன:—அநசநம், அவமோதர்யம், விரத்தி பரிஸங்கியாநம், ரஸபரித்யாகம், விவிக்த்த சய்யாசநம், காயகிலேசம் என. அப்யந்தர தபஸ்ஸு, ஆறுவன:—பிராயச்சித்தம், விநயம், வையாபிரத்யம், ஸ்வாத்யாயம், தியாநம், வ்யுத்ஸர்க்கம் என. அவற்றுள் அநசநமென்பது இஹலோகபலங்களில், அபேக்ஷையின்றி, ஸம்யமஸித்தி, இந்திரியதர்ப்ப விநாசம், பூர்வகிருதகர்மங்கட்கும அகாலத்து பிரளயம், த்யாநம் கைவருதலென்னுமிவை காரணமாக பலவானுகி ஞாநபாவநாபரனுகிய புருஷனது சக்திக்குப் பொருந்த, சதுர்விதாஹாரங்களை வர்ஜித்தலாகும். அவமோதர்யமென்பது அதிநித்ராதோஷத்தைப் பரிஹரித்தல். பெற்றவதனுல் ஸந்துஷ்டனுதல், என்னுமிவை காரணமாகத் தானுண்ணும் ஆஹாரத்தினைக் குறைத்துண்டலாகும். திரஷ்ணையடக்குதற்கு ஏககிரகம்மிவை முதலானவற்றால், சர்யாபுனத்தை யளவிடுதல், விரத்தி பரிஸங்கியானமாகும். இந்திரிய விஜயாதி காரணமாக, கிருதம், க்ஷீரம், ஐடம்,

தைலம், பலமென்னும் தாது விருத்தி நிமித்தமான பஞ்ச ரசங்களைத் தவிர்த்தல், ரஸபரித்யாகமாகும். பிரம்மசர்யம், நிர்விகல்பத்யாநம் முதலான தன்பொருட்டு க்ஷுத்ரஜந்து பீடாரஹிதமான சூன்யாகார கிரி குஹை பிரேதாவாஸமென்னு மிவைமுதலான ஏகாந்தப்பிரதேசங்களிலிருத்தலும், விவிக்தசய்யாசநமாகும். ஸம்யக்தர்ஶநஜ்ஞான சாரித்ரவைராக்யங்களவை வருதலில், ஸம்ஸார பயத்தால் கர்மங்களை சடிதிநிர்ஜரிப்பித்தல் காரணமாக, ஆதபம், விருக்ஷமூலம், வெள் ஆகாசமென்னுமிவற்றுள், கிரீஷ்மகாலம், வர்ஷாகாலம் ஹிமத்காலமென்னும் காலங்களுள், ஸமாதியோகத்தில் தளர்வின்றி பிரதிமை போல சலியாது நிற்றல் காயக்லேசமாகும். பிராயச்சித்தமென்பது, அஜ்ஞாநங் காரணமாக பிரமாதத்தாற் செய்யப்பட்ட பாபாதிகட்கு அதற்கு விருத்தமான வைராக்ய பாவனைகளால் பரிகாரஞ் செய்தலாகும். விநயமென்பது தத்வார்த்த விஷயமான ஸம்யஜ்ஞாந ஸம்யக் தர்சநங்களிடத்தும் ஸம்யக் சாரித்ரத்தின் கண்ணும், இவற்றால் பவித்ரமான மஹாயோகிகளிடத்தும், மநோ வாக் காயபூர்வகம் பக்தி பண்ணுதலாகும். வையா பிரத்யமென்பது, ஸம்யக்தர்ஶநாதிகளைத் தாங்கள் ஆசரியா நின்று, ஒழிந்தாரையும் ஆசரிப்பியா நின்ற ஆசாரியர் மோக்ஷ சாஸ்திரத்தை பவ்ய ஜநங்கட்கு யதாவத் உபதேசியா நின்ற உபாத்யாயர்கள், மஹோபவாஸாதி மஹா தபஸ்ஸுக்களைச் செய்யும் தபஸ்விகள், அநேகாந்தமாகப் பிரதிபாதகமான சாஸ்த்ரத்தினை, அப்யஸியா நின்ற சிஷ்ய ஜநங்கள், ரோகாதிகளால் பீடிக்கப்பட்ட க்லாந ஜநங்கள் என்றிவர் முதலாயினார்க்கு, ஆஹாரம், ஔஷதம், சாஸ்த்ரோபதேசம் என்னுமிவற்றால் யதாசக்தி பரிஹரித்தலாகும். ஸ்வாத்யாய மென்பது, தத்வ சாஸ்திரத்தினை சப்த ரூபத்தாலும் அர்த்த ரூபத்தாலும், பிறர்க்கு உபதேசஞ் செய்தல், அதனது ஸம்ஶயங் கெடுத்தல், அறியப்பட்ட தத்வார்த்தம் திருடமாதல் என்னு மிவை நிமித்தமாக, ஆசார்யர்களை, பிரச்நஞ் செய்தல், அதிகதமான தத்வார்த்தத்தினை மநஸ்ஸினால் அப்யஸித்தல், படிதமான தத்வார்த்த கிரந்தத்தினைப் பலகாலும் பரிவர்த்தித்தல், அஹிம்ஸா பிரதாநமாகிய தர்மத்தினை, யுக்தியுக்தமாகப் பிராணிகட்கு உபதேசம் செய்தலென்னு மிவையாகும். தியாந மென்பது பரமார்த்த வஸ்துவின்கண், சிந்தையினை பஹுமுகமாகா வண்ணம், நிறுத்தலாகும். வ்யுத்ஸர்க்க மென்பது, க்ஷேத்திரம் வாஸ்து முதலான பாஹ்ய பரிகிரகங்களையும் காம குரோ

தாதி அப்யந்தர பரிக்கிரகங்களேயும், பரித்யஜித்தலாகும். ஸம்யமம் த்வாதச விதமாகும்:—அவற்றுள் விஷய ஸம்யமம் ஆறும், பிராணி ஸம்யமமாறு மென. தத்ர விஷய ஸம்யமம் ஆருவன : பஞ்சேந்திரிய விஷயஸம்யமும், மனோ விஷய ஸம்யமமும் என. பிராணி ஸம்யம மாருவன, பிருத்வீகாயாதி ஷட்காய ஸம்யமமாகும்; பரீஷஹ ஜயம், த்வாவிம்சதி விதம்: க்ஷுத், பிபாஸா, சீதோஷ்ண, தம்சமசக, நாக்ந்ய, அரதி, ஸ்திரீ, சர்யா, நிஷத்யா, ஶய்யா, ஆக்ரோச, வத, யாசந, அலாப, ரோக, திரணஸ்பர்ச, மல, சத்கார, புரஸ்கார, பிரக்ஞ, அஜ்ஞாந, அதர்சந மென்று சொல்லப்பட்ட பரீஷஹஜய மிருவகைப்படும். பாஹ்ய பரீஷஹ ஜயமும் அப்யந்தர பரீஷஹஜயமுமென : அவற்றுள் பாஹ்ய பரீஷஹ ஜயம் பத்து வகைப்படும். அவை யாவன :

வெப்ப தட்பங் கடிப்பன குத்துவ
வித் திவதையலே புல்லூறு மிக்க
சிறப்பு முறைபாட்டோடு மெய்ம்மாசு தரித்தல்
புறப் பரிசை புல்லியவாம் பத்து.

அப்யந்தரம் பன்னிரண்டு வகைப்படும்.

பசிபேறு நீர்த்தாபஞ் சேலே மேவாமை
யோசியு ஞெய்கோட் பிறவாமையோ
கிவற்றிருத்தல் கிடத்த லறிவுகாண் பின்மை
யகப்பரிசை யாறிரண்டா நற்கு.

சாரித்ர மெனபது சரீராதி பாதிரவ்யாநுஷங்கத்தால், எழா நின்றராகாதி விகாரங்களே பரித்யஜித்து ஸுகதுக்கம், ஜீவித மரணம, பந்து மித்ரம், பிரசம்ஸை நிந்தை லோஷ்ட காஞ்சநம், என்னுமிவற்றுள் ஸமதர்ஶியாகி, ஞாநதர்சநாதி லக்ஷணனுகிய பரமாத்மாவினே, ஸ்வஸம்வேதந பிரத்யக்ஷத்தால், அநுபவித்து நிஶ்சல மாக விருத்தலாகும். அப்பொழுது தீபம் இருந்த கிரகத்து அந்தகாரம் பிரவேசிக்க முடியாதாற்போல இந்த தியாநத்து நின்றவீதராக ரிடத்து அஷ்டவித கர்மங்களும் பந்தியாதாகும். இவ்வண்ணம் ஸம்வர ரூபமெல்லாம் பரமாகமத்துக் கண்டு கொள்.

நிர்ஜரை என்பது முன்சொன்ன ஸ்திதயநு பாகமுடைய வான. ஞாநாவரணுதி கர்மங்கட்கு பலகாலமொழிய அதற்கு யோக்கியமான பரிணும விசேஷத்தால், அகாலத்து பலிப்பித்த லாகும், அதற்குக் காரணமான பரிணுமமாவன: தபஸ்ஸம்யம பரிஷஹ ஜயங்களும், ஞாந த்யாநங்களுமாகும். அவற்றுள் தபஸ்ஸம்யம பரீஷஹ ஜயங்கள் ஸம்வர

பதார்த்தத்துள் சொல்லப்பட்டன. ஞானமேன்பது பரமாகமஶ்ரவணம் சப்தத்தாலும் ஐந்மாந்தர ஸம்ஸ்காரமுடையார்க்கு பிபீலிகாதி திரவ்யதர்சனத்தாலும் அந்வய வியதிரேக விசிஷ்டமாக பஞ்சாஸ்தி காயங்களை கிரகிக்கிற சூக்ஷ்ம ஜ்ஞாநமாகிய ஶ்ருதக் ஞானமாகும். தியாநம் இருவகைப்படும். சுபம், அசுபம் என. தத்ர அசுபத்யாநம் த்விவிதம் ஆர்த்த ரௌத்ரமென. அவற்றுள் ஆர்த்தமென்பது மநோதுக்கங் காரணமாகத் தோன்றா நின்றதென்றவாறு.

அது நாலுவகைப்படும். இஷ்டவியோகத்தாலும், அநிஷ்டயோகத்தாலும் வந்ததும், வேதனையால் வந்ததும், நிதாநத்தினால் வந்ததுமென. அவற்றுள் இஷ்டவி யோகத்தால் வந்ததென்பது, புத்ர மித்ரகளத் ராதிகளான இஷ்டவஸ்துக்களுக்கு மரணாதிகளால் வியோகம் வந்தகாலத்து அவற்றை நோக்கி, எழா நின்றதாகிய சோகாதிகளால் மிஸ்ரிதமான நினைவினது தொடர்ச்சியென்று சொல்லப்படும்: அநிஷ்டயோகத்தால்வந்ததென்பது, சத்ருக்கள் அஹிவிஷாதிகளென்னுமிவற்றுக்கொரு காரணத்தாற் கூட்டமுண்டானகாலத்து இவற்றின் பிரிவினைநோக்கி எழா நிற்பதாகிய வெறுப்பினோடு கலங்கியநினைவினது தொடர்ச்சியென்று சொல்லப்படும். வேதனையால் வந்ததென்பது, பூர்வகிருத பாபங்களான வினைவினுண்டான துக்க நிமக்நரான ஜநங்கட்கு, அந்த துக்கத்தினது விநாசம் நோக்கி, எழாநின்ற நினைவினதுதொடர்ச்சியென்று சொல்லப்படும். நிதாநத்தால் வந்ததென்பது : சக்ரவர்த்திகள் தேவேந்திர நாகேந்திர வித்யாதரரென்னுமிவர்களான அதிரமணீயமான போகோப போகஸாம்ராஜ்ய விபவங்கண்டு, அது விஷயமாக எழாநின்ற மஹா திருஷ்ணையோடு கூடிய நினைவினது தொடர்ச்சி என்று சொல்லப்படும். இப்பெற்றிப்பட்ட நாலுவகைப் பரிணாமங்களும் அவ்விஷயத்தின்கண் ஏகப்பிரகாரததால், அந்தர்முகூர்த்த மிறுதியாக நடப்பனவாகில், அவை ஆர்த்தத்யானமென்று சொல்லப்படும். இந்த ஆர்த்தத்யானத்திற்குப் பலம்: திர்யக் கதிதுக்கமாகும். ரௌத்திரத்யாநமென்பது, கொடிய பரிணாமத்தால் வந்ததாகும். அது சதுர்விகல்பமாகும். ஹிம்ஸாநந்தம், மிருஷாநந்தம், ஸ்தேயாநந்தம், ஸம்ரக்ஷணாநந்தமென. அவற்றுள் ஹிம்ஸாநந்தமென்பது, பாபர்த்திமுதலானவற்றால் பிராணிகளை ஹிம்ஸித்து கிரீடை பண்ணுதல். பிராணிகளுடைய அவையவங் குறைத்தல், அவற்றை ஸந்தாபாதிகளால் வருத்துதல், அபராதிகளால் அதிபருஷமாக அடித்த

லென்னு மிவைமுதலானவற்றின்கண், மீட்டுமீட்டு மெழாநின்ற ராக விசேஷமாகும். ம்ருஷாநந்தமென்பது, அநிஷ்டஜனங்களை வஞ்சித்தல் காரணமாக, அத்யந்தம், அஸத்யமாகிய வசநங்களை என்ன காரணத்தாற் சொல்லுவது என்றெழாநின்ற ராக விசேஷமாகும். ஸ்தேயாநந்தமென்பது, தனதாந்யாதிபரதிரவ்யங்களை சோரவிர்த்தியால் பரிக்ரகிப்பேனென்று எழாநின்ற ராக விசேஷமாகும். தநதாந்ய கோமஹிஷாதிகளை அதிதிருஷ்ணையால் பரிக்கிரகித்து இவற்றின் விருத்தியெல்லாம் தன்னவாக நினைந்து இவற்றை ஸம்ரக்ஷித்தல் காரணமாக அலமராநின்ற ஜந்துவினது, ஹ்ருதயத்துச் செல்லாநின்ற வியாகூல விசேஷமாகும். இந்தப் பரிணாமங்கள் அந்தர்முஹூர்த்த பர்யந்தமாக ஒருபடியே நிகழ்வனவாகில் அது ரௌத்ரத்யானமாகும். இதனது பலம் நரகத்துதீவ்ரதுக்கங்களாகும். இவ்விரண்டு துர்த்யாநங்களும் ஸம்ஸாராபீத சித்தராகிய ஸம்யக்திருஷ்டி ஜநங்கள் மநப்பிரணிதாநபூர்வகம் அத்யந்தம் பரிகரிக்கப்படும். சுபத்யானமென்பது, அவற்றுள் அதற்கு யோக்யமானதேசாதிஎன்பது கிரீடாதத்பராகிய பாலஜனங்கள் அதிபிரவிருத்தராக பரவஸாஸ்திரீகள் அலிகள் மர்மஸ்தாநாதிகளில் உபத்ரவிப்பனவானக்ஷுத்ரஜந்துக்களென்னும் இவற்றால்வர்ஜிதமாகி, அத்யுஷ்ணமும் அதிசீதமுமின்றாகிய சூந்யகிரகம், ஸ்மசாநப்பிரதேசம், ஜீர்ணோத்யானம், ஸரித், புளினம், பர்வதாக்ர முதலாகிய சித்த வியாக்ஷேபரஹிதமான க்ஷேத்திரங்களுள் பர்யங்காஸனத்தாலொன்றோ, த்வாதிரிம்சத் தோஷங்களால் பரிவர்ஜிக்கப்பட்ட காயோத்ஸர்க்கத்தாலொன்றோ, வியவஸ்திதனாகி ஸாகளி கரணமுதலான கிருத்யங்களைச் செய்தலென்னும் இத்யாதியாகும். த்யாதாவென்பான், விசுத்தஸம்யக்திருஷ்டியாகி ஹேதுவாதாதி பேதமுடைய பரமாகமத்தில் சிரபரிசயத்தால் நிரஸிக்கப்பட்ட மித்யைகாந்தகாதிகள் நான்கு தர்க்கவாதங்களுடையனாகி, ஸம்ஸாரசரீரபோகங்களது அஸாரபாவத்தை அநித்யத்வாதி பிரகாரங்களால் விசாரிப்பானாகி கிருஷ்ண, நீல, கபோதமென்னும் துர்லேஸ்யைகளைப் பரித்யஜித்து தேஜஃ, பத்ம, சுக்லமென்னும் ஸல்லேசைகளைப் பரிக்கிரகிப்பானாகி க்ஷாந்த்யபாஸாதி பரீஷஹங்களை ஸஹிப்பானாகி, மநோவாக்கு, குப்தனும்பரம வைராக்யபரனுமாகிய புருஷோத்தமனாகும். புரோக்தமானலேஸ்யைகளுள் கிருஷ்ணலேஸ்யையென்பது, குரோதிக கஷாயதீவ்ரத்வமும் தீர்க்கவைரத்வமும் பிரதிகூலத்வமும், தயா ரஹிதத்வமும், அதீவதிருஷ்டத்வமும் ஒருவற்கும் வசவர்த்தி இல்லாமையுமாகும். நீலலேஸ்யை என்பது அதிக

நித்ராலுத்வமும், அதிகமாயாவித்வமும், வஞ்சனசீலத்வமும், மந்தபுத்தித்வமும், விஷயலோலுத்வமும், அல்பஸத்வமும், அப்யேதியத்வமுமாகும். கபோதலேஸ்யை என்பது புத்திமந்தத்வமும் பரநிந்தையும் ஆத்மபிரசம்ஸையும் அதிகிரத்தத்வமும், அப்பிரசஸ்தகிரியாவர்த்தித்வமாகும். தேஜோலேஸ்யை என்பது கிருத்யாகிருத்யவிசாரத்வமும் தயாதானதி புண்யபரிணமத்வமும் விசதபுத்தித்வமுமாகும். பத்மலேஸ்யை என்பது மந்தகஷாயத்வமும் பிரஸந்நபாவமும் ஸர்வஜ்ஞாநுராகத்வமும் தர்மவாத்ஸல்யத்வமு முதலாகிய குணங்களாகும். சுக்லலேஸ்யை என்பது ராகாதிபரிணமத்தால், அதிமந்தமாகி நிசிதபுத்தியாகிஸமத்விபாவமாகிய தர்மாநுராகத்தை யுடைத்தாகியதாகும். த்யேயமென்பது அஷ்டகுணங்களால் பரிபூரணமான ஸித்தபரமேஷ்டிகளும் காதிகர்மங்கள் க்ஷயத்தினால் அநந்தசதுஷ்டய பிராப்தரும், நரேந்திர, சுரேந்திர, மிருகேந்திர, முநீந்திரவந்தியரும் வீதராக ஸர்வஜ்ஞருமாகிய அர்ஹத்பரமேஷ்டிகளும், தீக்ஷாதாநம் சாஸ்த்ரோபதேசம் மார்க்காநுஷ்டானமென்னு மிவற்றால் விசேஷிக்கப்பட்ட ஆசார்யபரமேஷ்டிகளும், சாஸ்திரோபதேசம், மார்க்காநுஷ்டாந தத்பரராகிய உபாத்யாய பரமேஷ்டிகளும், மார்க்காநுஷ்டான தத்பரராகிய ஸாதுபரமேஷ்டிகளுமென்றும் ஸ்ரீபஞ்ச பரமேஷ்டிகளும் ஞானதர்ஸநஸ்வபாவமாகிய ஜீவதிரவ்யமுதலான ஷட்திரவ்யங்களாகும், இதன் பலமாவது ஸகலகர்மவிப்ரமுக்தியும் ஸ்வாக்காதி ஸுகமுமாகும். சுபத்யாநம் த்விதம்; தர்மத்யாநம், சுக்லத்யாநமென. அவற்றுள் தர்மத்யாநமென்பது ஸம்யக்தர்ஸநஞாந சாரித்ரங்கள் தர்மமென்பதாகும். அதனைவிட்டு நீங்காதாகிய பரிணமவிசேஷம் தர்மத்யாநமாகும். த்யாநம் தசவிதம்: திரவிய விசயம், க்ஷேத்திரவிசயம் காலவிசயம், பாவ விசயம், பவவிசயம், ஹிதவிசயம், அஹிதவிசயம், உபாய விசயம், அபாய விசயம், விபாக விசயம் என. அவற்றுள், திரவ்யவிசயமென்பது ஜீவபுத்கல தர்மாதர்மாகாசகாலமென்னும் ஷட்விதமான திரவியங்களை தியானித்தலாகும். க்ஷேத்திரவிசயமென்பது, பஞ்சாஸ்திகாயங்களுடைய ஸ்வரூபக்ஷேத்திரத்தினையும் ஸர்வசரீரிகளுடைய சரீரமாகிய பிண்டக்ஷேத்திரத்தினையும் த்யானிததலாகும். காலவிசயமென்பது பஞ்சாஸ்திகாயங்களுடைய ஸ்வரூப காலத்தினையும் ஆயுஸ்தித்யாதி பிண்ட காலத்தினையும், உத்ஸர்ப்பிண்யவஸர்ப்பிண்யாதி பின்ன காலத்தினையும் சிந்தித்தலாகும். பாவ விசயமென்பது ஔதயிகபாவம், ஔபசமிகபாவம், க்ஷாயோபசமிகபாவம், க்ஷாயிகபாவம்,

பாரிணாமிகபாவமென்னும் பஞ்ச பாவங்களைச் சிந்தித்தலாகும். தேஷா உதயபாவமாவன: கதி 4. கஷாயம் 4. வேதம் 3. மித்யாதர்ஶநம், அஜ்ஞாநம், அஸம்யதம், அஸிதத்வம், லேஸ்யை 6. என. உபசமபாவமாவன: ஸம்யக்தர்ஶநமும் ஸம்யசாரித்ரமுமென. க்ஷயபாவமாவன: அனந்தஜ்ஞாநாதி சதுஷ்டயமும், அனந்தமாநம், அனந்தலாபம், அனந்தபோகம், அனந்தோபபோகம், அனந்தம் ஸம்யக்த்வம் என. க்ஷாயோபசமபாவமாவன: மதிஜ்ஞாநம், ஸ்ருதஜ்ஞாநம், அவதிஜ்ஞானம், மநபர்யாயஜ்ஞாநம், குமதிஜ்ஞானம், குஸ்ருதிஜ்ஞாநம், விபங்கஜ்ஞாநம், சக்ஷுதர்சநம், அசக்ஷுதர்சநம், அவதிதர்சநம், தாநம், லாபம், போகம், உபபோகம், வீர்யம், வேதகஸம்யக்தர்சநம், ஸம்பூர்ணஸம்யமம், ஸம்யமாஸம்யமம் என. பாரிணாமிகபாவம் ஜீவத்வம் அவன் பவ்யதவம, அபவ்யத்வம் என. பவவிசயம் என்பது, கதீந்திரியகாயங்களுடைய ஸ்வரூபங்களைச் சிந்தித்தலாகும். ஹிதவிசயமென்பது, ஜீவன்களுக்கு ஹிதமாகிய மோக்ஷமார்க்கத்தினையும், மோக்ஷஸ்வரூபத்தினையும், சிந்தித்தலாகும். அஹிதவிசயமென்பது ஸம்ஸாரகாரணத்தினையும் ஸம்ஸாரசக்கிர பரிப்ரமணஸ்வரூபத்தினையும் சிந்தித்தலாகும். உபாயவிசயமென்பது ரத்நத்ரயமார்க்க ஸ்வரூபத்தினைச் சிந்தித்தலாகும். அபாயவிசயம் என்பது, ஸம்ஸாரத்து அபாயத்தினையும் சிந்தித்தலாகும். விபாகவிசயமென்பது, கர்மங்களுடைய விபாகத்தைச் சிந்தித்தலாகும். இதனது பலம் ஸ்வர்க்காபவர்க்கஸௌக்யமாகும். சுக்லத்யானம் நாலுவகைப்படும். பிருதக்த்வவிதர்க்க விசாரம் ஏகத்வவிதர்க்க விசாரம், சூக்ஷ்மகிரியா பிரவர்த்திவ்யூபரதகிரியா நிவ்ருத்தி என, இவை அத்யந்தம்பரமவீதராக மஹாயோகிகட்கு கோசரமாவதாகும். அஷ்டவிதகர்மங்கள், கார்யம் செய்யும் பிராகாரமும் தத்பாவத்தில், அஷ்டகுண பிராப்தியுமாமாறு, ஞாநாவரணீயமும், தர்சனாவரணீயமும், ஞாநதர்சன குணங்களிலும், வேதநீயமும், மோஹநீயமும், சதுராநதராயமும், சைதன்யகுணத்திலும், ஆயுர்நாமகோத்ர வீர்யாந்தராயங்களுள் கிரியாகுணத்திலும், பலஞ் செய்யும் ஞாநாவரணீயங் கெட்டவிடத்து அனந்தஜ்ஞாநமும் தர்ஶநாவரணீயங் கெட்டவிடத்து அனந்ததர்சநமும், வேதநீயமும், மோஹநீயமும் சதுராந்தராயமுங் கெட்டவிடத்து அனந்தசுகமும், வீர்யாந்தராயங் கெட்டவிடத்து அனந்த வீர்யமுமாம். நாமகர்மங் கெட்டவிடத்து நிர்நாமமுங், கோத்திரங் கெட்டவிடத்து நிர்கோத்ரமும், ஆயுஷ்யகர்மங் கெட்டவிடத்து, நிராயுஷ்யமுமாகும். கேவல

சகல சதுர்முகராய் ஸ்பவத்தால், சுத்தராயினாரிடத்து வேதநீயம் க்ஷீணமான விடத்தும், அக்ஷீணமான விடத்தும், கார்யமான சுகதுக்கங்கள், யாதுஞ் செய்யாது கெடுமிடத்து அகாதிகளோடு கூடக் கெடும். மோஹநீயகர்மங் கெட்டவிடத்து உண்டாயதாகிய சுத்தி, அகாதிமல வலயத்தில், பிரஸ்பஷ்டமாய் சகலஸம்யக்த்வபாவமாம். நிர்ஜரை முற்றும்.

மோக்ஷமென்பது பந்தஹேதுக்களான மித்யாதர்சனாதிகளது பாவத்தாலும் பந்தித்த கர்மங்களது நிர்ஜரையாலும் ஸகலகர்மங்களென்னும் மலங்களைக் கழித்து ஞானாநந்தஸ்வபாவனான தனது ஸ்வரூபத்தைப் பெறுதலாகும். அஃதாமாறு மேற்சொல்லுதும்: பதார்த்த பிரமாணம் ஸமாப்தம். ப்ரவர்த்தி என்பது அநந்தசக்தி பிரகிதமாகி அநேக பர்யாய பரிணாமியாகி அதீதாநாகதவர்த்தமான காலத்ரயவர்த்தியாகி, அநேகாந்வயவ்யதிரேகதர்மகலாபாலங் கிருதமாகி நின்ற ஜீவாதி பதார்த்தங்கட்கு லக்ஷணமாகும். பிரதிக்ஷண பிரவர்த்தமான, பிரவர்த்தி ஸ்திரதா உத்பத்தி, ஸ்திதி, விநாசமென; தத்ர உத்பத்தி என்பது அபூர்வபர்யாயோத்பத்தியாகும். விநாசமென்பது பூர்வபர்யாய விராமமாகும. ஸ்திதி என்பது தத்உபய விரத்தி விரஹிதவஸ்துஸ்வரூபமாகும். அதவா, பிரவர்த்திர்நவதா: உத்பத்தியும், ஸ்திதிதியும், விநாசமும், விரத்தியும் ஹானியும் கோபமும், உபசமநமும் நிமித்தமும், நைமித்திகமுமென: தத்ரஸ்திதி ரூபம் திரவ்யரூபமாகும். சேஷாஷ்டகம் பர்யாய தர்மமாகும். உத்பத்தி யென்பது, அபிநவபர்யாயோத்பத்தியாகும். ஸ்திதி யென்பது, உத்பத்யாதி ரஹிதவஸ்துரூபமாகும். விநாசமென்பது, பூர்வபர்யாய விராமமாகும். விரத்தி என்பது பர்யாயவர்த்தனமாகும். ஹாநியென்பது, பர்யாயஹாநியாகும். கோபமென்பது, பர்யாயகலுஷதையாகும். உபசமநமென்பது, பர்யாய சமநமாகும். நிமித்தமென்பது அபிநவ பர்யாய காரண பர்யாயமாகும். நைமித்திகமென்பது காரணகதபர்யாயமாகும். அதவா, பிரவர்த்தி த்ரேதா:—நித்ய பிரவர்த்தி அநித்ய பிரவர்த்தி நித்யாநித்ய பிரவர்த்திரிதி. திரவ்யாதிகள் நித்யபிரவர்த்தயம் வ்யதிரேக தர்மங்கள் அநித்ய பிரவர்த்தயம் அந்வய வ்யதிரேகாம்சம் முதலியும் ஸாமாந்ய விசேஷமாஸ்ரித்து நித்யாநித்ய பிரவர்த்தயம்—பிரவர்த்தி லக்ஷணம் ஸமாப்தம்.

லிங்கம்

*லிங்கத்திரயை வர்ணீர்யத் பிரவி ஹிதவிஷயா ஸங்கமா நம்பஹீநம்
சஸ்தா காராங்கவர்ண ப்ரமிதி கம பஸங்மார்க்க ஹெத்வங்ய யோகம் ।
ஸ்வாங்காயத் தாங்ம ஜார்ங்யதய ஜநஸமநந்தத் வவிக்ஞான பாத்ரங்
தச்சோத் ஸர்க்காபவாதோபய விதபவதாத் ஸங்ததம் மங்கல் யங்த ஃ ||

லிங்கம்த்விதம்: திரவியலிங்கம், பாவலிங்கம் என; தத்ர திரவிய லிங்கம் த்விதம்: கிரகஸ்த லிங்கம் நிவிர்த்திலிங்கம் என. தத்ர கிரகஸ்த லிங்கமென்பது, ஆயாநாதி கிரியைகளாலும், கத்ரங்வயகிரியைகளாலும் ஸம்ஸ் கரிக்கப்படுவதாகி,பரிமித பரிக்கிரக ஸஹிதமாகி திரிஸூத்ராதி ஏக (தேச) சூத்ராதி ஏகாதச சூத்ர பர்யந்தமான பிரும்ஹ சூத்ரமென்னும் உரோலிங்கமும், மௌஞ் ஜீபந்த முதலான கடிலிங்கமும், சிரோ மௌண்ட்ய முதலான சிரோ லிங்கமு முடைத்தாகி தேவபூஜை, குரூபாஸ்தி, ஸ்வாத்யாயம், ஸம்யமம்தபஸ்ஸூதாந மென்னும், ஆர்யஷட்கர்மங்களை யுடைத்தாகி, திரிவர்ண ஜாதகமாகிய, திவ்யவேஷமும், ஸச்சூத்ராதிகட்கு, ஆயாநாதி, ஸம்ஸ்காரமின்றி, ஸம்யக்தர்சநவிரதாதியால் உபசாந்தமாகி, பரிமிதபரிக்கிரக ஸஹிதமாகிய வேஷமுமாகும்: நிவ்ருத்திலிங்கமென்பது, பூஷண வஸநாநுலேபநாதி பரிக்கிரகங்களால் பரித்யஜிக்கப்பட்டு ஹிம்ஸாபரிக்கிரக தைநயபராலீனதார ஹிதமாகிய கேசோலுஞ்சித ஸமங்விதத் வாத்ஜாதரூபம்போல யதாஜாதரூபமாகி, சாலிக்ஷேத்ரம் போல, பஞ்சமஹாவிரதமென்னும் வேலியினாற் சூழப்பட்டதாகி, கிரிதுர்க்க தேசம்போல அவிசலிதமான - குப்திதிரயங்களால் பரிவேஷ்டிதமாகி, யாநபாத்ரம்போல நிவாரிக்கப்பட்ட பஞ்சேந்திரிய மென்னும், சித்ர முடைத்தாகி, சக்ரவர்த்தி ஸாம்ராஜ்யம்போல பஞ்சஸமிதிகளென்னும் மந்திரி கணங்களால் உத்தரிக்கப்பட்ட அசேஷதோஷமுடைத்தாகி, தநபதிசரீரம்போல யோக்யப்பிரயோகங்களால் பரிஹரிக்கப்பட்ட தோஷத்திரயமுடைத்தாகி, ஸூபடமேஹம்போல மூலத்தோடும் உத்பாடநம் பண்ணப்பட்ட, மித்யாதர்சநமாயாநிதாநசல்ய முடைத்தாகி, விஜிகிஷ்டநரபதிபோல தண்டிக்கப்பட்ட மநோவாக் காயதண்டத் திரயமென்னும் அராதிமண்டலமுடைத்தாகி, கொடைக் கூலிக்குக் கொண்ட கிரகம்போல மமத்வபுத்தியினாலன்றி யாதானுமொரு ஸாதநத்தால் பரிபாலிக்கப்படுவதாகி, பலசீலபாலகன் போல, விஷயஸங்கமென்னும் மஹாஸர்ப்பத்திற்கு அதிபீருவாகி ஸதிகிரகம்

*ஏட்டிலுள்ளபடியே பதிப்பிக்கப்பட்டது. சுதத பாடம் கிடைக்கவில்லை.

போல க்ரோதாதிகளென்னும் தூர்த்தரால் அபிபவிக்கப்படாததாகிய அநேகாந்தவாதம்போல, க்ஷுத்பிபாஸாதி என்னும் பரவாதிகளால், பராஜிதமன்றாகி, பத்மபத்ரம்போல ஆரம்ப பரிக்கிரக ஜலவத்தாலும் அஸ்பிரஷ்டமாகி, குசலசிற்பியாற் பரிகல்ப்பிக்கப்பட்ட சித்ரகர்மம் போல பிரசஸ்தமான ஆஹாரவர்ணநமுடைத்தாகி, நிர்த்தோஷ லோசநம்போல தர்மமார்க்க பரிஹாரமும் ஸந்மார்க்கவிஹாரமுமுடைத்தாகி கரண்டகம் போல ரத்நநிகரபாதரபூதமாகி, பரமௌஷதம் போல, கிலேசவிநாசார்த்திகளால் அர்த்திக்கப்படுவதாகி, வியத கணம்போல நியதாவாஸ சூந்யமாகி, ஸஹஜமலோபலிப்தமேயாகிலும் ஞாநாதியாதிகளால் அதிபவித்திரமும் மங்கலமுமான வேஷமாகும். பாவலிங்கமென்பது ஸம்யக்தர்சந ஜ்ஞாநசாரித்ரங்களது பரமவிசுத்தியென்னும் பரமாத்மசுத்தியாகும்.

லிங்கபதார்த்தம் ஸமாப்தம்

சாரித்ரம்

சாரித்ரம் இருவகைப்படும்: க்ருஹஸ்தசாரித்ரம் நிவ்ருத்தி சாரித்ரமெனை. க்ருஹஸ்த சாரித்ரமென்பது ஸம்யக்தரிசனஞாநஸஹிதமான அணுவ்ரத, குணவ்ரத, சிக்ஷாவ்ரத மென்னு மிவையாகும். ஸம்யக்தரிசனமென்பது: அநாதிமித்யாத்ருஷ்டியாகிய ஆஸந்நபவ்யர்கட்கு மோஹநீயகர்மத்தினது எழுபது கோடாகோடி கடற்காலமான உத்தமஸ்திதியின்றி அந்த கோடாகோடி எனனும் ஸ்திதியினுக்கு உதயமாதலென்னும் காலலப்தியும், அங்கோபாங்கங்களது ஸம்பூர்த்தியென்னும் கரண லப்தியும், வீர்யாந்தராய க்ஷயோபசமத்திற் பிறந்த வீர்ய லப்தியும், ஞாநாவரண க்ஷயோபசமத்திற் பிறந்த யதார்த்த ஞாநமென்னும் உபயோக லப்தியும், பகவத் அர்ஹத்ப்ரணீத பரமாகமத்து நிபுணனாகி பராநுக்ரஹ பரனாகிய பரமகுருவினது உபதேசாம்ருதமென்னுநின்ற உபதேச லப்தியும் என்னும 'லப்திபஞ்சக' ஸந்நிபாதத்து ஸ்வரூபதிரவ்யம், ஸ்வரூபக்ஷேத்ரம், ஸ்வரூபகாலம், ஸ்வரூப பாவம், ஸ்வரூபபவம் என்னும் ஸ்வரூபாதிகளைப் பெற்று, லோகமூடம் தேவமூடம் பாஷண்டிமூடம் என்றிம்மூடத்திரயத்திலும், பயவிநயம், ஆசாவிநயம், ஸ்நேஹவிநயம், லோகவிநயம், தூர்த்தேதவதாவிநயம், தூர்லிங்கவிநயம் என்னும் ஷட்விநயங்களிலும், ஞாநம், பூஜாம், குலம், ஜாதி, பலம், ரித்திம், தபஸ்ஸு, வபுஸ் என்னும் இவையிற்றினால் பெரியோம் என்னும் மமத்வமில்லாத ஸம்யக்

தரிசநத்து அங்கங்கள் எட்டாகும்: சங்காபாவம், காம்க்ஷாபாவம், விசிகிச்ஸாபாவம், அந்யதிருஷ்டி ஸம்ஸர்க்காபாவம், தர்மலோபகுஹநம் ஸ்திதிகரணம், வாத்ஸல்யம், தர்மப்பிரபாவநம் என.

கிருஹஸ்தர்க்கு அணுவ்ரதம் ஐந்தாகும்: அவையாவன: அஹிம்ஸை, ஸத்யம், அஸ்தேயம், பரஸ்த்ரீ நிவ்ருத்தி, பரிமித பரிக்கிரகம் என. அஹிம்ஸையென்பது த்வீந்திரியாதி ஜங்கமப்பிராணிகளை மநோவாக்காயங்களால், செய்தல், செய்வித்தல், உடன்படுதல் என்னுமிவற்றால் ஹிம்ஸையை யொழிதலாகும். இதற்கு அதிசாரம் ஐந்துள: பசுவாதிகளை இஷ்டமான தேசங்களில் போகாமல் கட்டிவைத்தலென்னும் பந்தமும், தண்டாதிகளால் பிராணிகளை அடித்தலென்னும் வதமும், கர்ணநாசிகை முதலான அவயவங்களைக் குறைத்தலென்னும் சேதமும், வஹிக்கமுடியாத பாரத்தை ஏற்றுதலென்னும் அதிபாராரோபணமும் பிராணிகட்கு அந்நபாநாதிகளை நிரோதித்தல் என்னும் அந்நபாநாதி நிரோதமென்னு மிவையாகும்.

ஸ்நேஹத்தாலும், மோகத்தாலும், த்வேஷத்தாலும், அஸத்தியமாகிய வசநங்களைச் சொல்லாமையும், பரபீடாஹேதுவாகிய ஸத்ய வசநங்களைச் சொல்லாமையும், ஸூத்ரார்த்தத்தினை கதிக்குமிடத்து அந்யதா வசநத்தை விடுதலும் ஸத்தியாணு விரதமாகும். இதற்கு அதிசாரம் ஐந்துள. புறங் கூறுதலென்னும் பரிவாதமும், ஸ்த்ரீ புமான்களால் செய்யப்பட்ட ரஹஸ்யத்தினை பஹுஜநமத்தியத்து பிரகாசித்தலென்னும் ரஹோப்யாக்கியாநமும், குறளை பேசுதலென்னும் பைசுநயமும், வஞ்சனையாற் பொய்யோலை யெழுதுதலென்னும் கூடலேகாகரணமும், ஒருவனுற் றன்பக்கல் நிக்ஷிப்தமான தனத்தை, அவனால் விஸ்மரிக்கப்பட்ட காலத்து அதனைக் கொடாதிருத்தலென்னும் ந்யாஸாபஹாரமுமாம்.

அதத்தமாகிய பதித விஸ்ம்ருதாதி பரதனங்களை ஸ்வீகரியாதிருத்தல் அஸ்தேயாணு விரதமாகும். இதற்கு அதிசாரமைந்துள:- சோரனாயினானொருவனை ஒரு காரியத்துப் பிரயோகித்தலென்னும் சோரஹ்ருதாதாநமும், பரஸ்பரம் விருத்தமாகிய நரபதிகளால் அழிக்கப்படா நின்ற தேசத்துக் கோடலென்னும் விலோபநமும், அல்ப பிரமாணமாகிய ப்ரஸ்தாதிகளால் பிறர்க்கு தாந்யாதி கொடுத்தலும், அநல்பப் பிரமாணமாகிய ப்ரஸ்தாதிகளால் தனக்குக் கோடலும், என்னும் ஹீநாதிகவிநிமாநமும், கிருத்ரிம ஹிரண்யாதிகளைக் கூட்டுவித்தலென்னும் ஸத்ருசஸம மிச்ரமுமாகும்.

பிறனால் ஸ்வீகரிக்கப்பட்ட அங்கனை, விதவை, கணிகை, கன்யகை, விரதஸ்தை, திர்யக், நபும்ஸகை தேவதை என்றிவர்களிடத்து ஸங்கமறுதல் பரதார நிவ்ருத்தி என்னும் அணுவிரதமாகும். இதற்கு அதிசாரம் ஐந்துள :—பரனுக்கு நியோகித்தாளொரு கன்யகையைத் தான் கோடலென்னும் அந்ய விவாஹகரணமும், காமாதிரேகத்தால், நியாயமொழிய தூர்த்த கிருத்யம் ஆசரித்தலென்னும் அநங்கக்கிரீடையும், விடத்வமும், ஸ்வஸ்த்ரீ விஷயமாக காமபரிணாமத்தால் மிக்கு நிற்றலென்னும் விபுலத்ருஷ்ணையும் உத்பரிகாகமனமுமாகும். க்ஷேத்ர, வாஸ்து, தநம், தான்யம், த்விபாத், சதுஷ்பாத், யாநம், சயநம், ஆஸநம், குப்யம், பாண்டமுமாகிய தசவித பரிக்கிரஹங்களை அளவுபடுத்துக் கோடல் பரிமித பரிக்கிரஹமாகும். இதற்கு அதிசாரமைந்துள. பரிமிதார்த்த ஸம்பூர்த்தி நிமித்தமாகப் பரிப்பிரமித்தலென்னும் அதிவாஹநமும், தத்ஸம்பூர்த்தியின்கண் அதிகமாக பரிமிதஞ் செய்தலென்னும் அதிஸங்கிரகமும், அதிக ஸ்ரீ நிமித்தமாக ஆதரம் பண்ணுதலென்னும் விஸ்மயமும், யதாசக்தி தாநம் பண்ணாமையென்னும் லோபமும், மஹோத்ஸாஹமென்னும் அதிபார வாஹநமுமாகும். குணவிரதம் திரிவிதமாகும். திக்விரதம், அநர்த்ததண்ட விரதம், போகோபபோக பரிமாணம் என. திக்விரதமாவது பிராசி முதலான மஹா திக்குகளை யோஜநாதிகளால் பர்வதாதிகளை அடையாளமாக அவதி பண்ணுதலாகும். இந்த விரதமுடையானுக்கு அளவிட்ட தேசத்துக்குப் புறம்பு கமநாதிகளில் பரிணாமமின்மையில், அவ்விடத்து மஹாவிரத யோகமாகும். இதற்கு மதிசாரமைந்துள. பர்வத குஹாதிகளால் அளவிடப்பட்ட தேசத்தை ஊர்த்வ பாகத்தாலும், அதோ பாகத்தாலும், திர்யக் பாகத்தாலும், அதிக்கிரமித்தலென்னுமிவையுங் காரியமுண்டானகாலத்து க்ஷேத்ரத்தை அதிகமாக வரைதலென்னும் க்ஷேத்ர விருத்தியும் வரையப்பட்ட க்ஷேத்ரத்தை மறத்தலென்னும் விஸ்மரணமுமாகும். பிரயோஜநமொழிய பாபஹேதுவான செய்தி, அநர்த்த தண்டமாகும் ; இது ஐந்துவகைப்படும். அபத்யானம், பாபோபதேசம், பிரமாதசரிதம், ஹிம்ஸாதாநம், அசுப ஸ்ருதி என. பிரயோஜனமின்றி நரபத்யாதிகளது ஜயாபஜயாதிகளைச் சிந்தித்தல், அபத்யாநமாகும்; இன்ன தேசத்து தாஸிதாஸர்களை ஸுலபமாகக் கொள்ளலாமென்றும், இன்னதேசத்து, கோ, மஹிஷ்யாதிகளைக் கொண்டு இன்ன தேசத்திலே விற்றால் மஹாலாபமாமென்றும், வேடர் முதலாயினோர்க்கு வராஹாதிகள் இன்ன

தேசத்து சுலபமென்றும், கிருஷிவலாதிகட்கு கிருஷ்யாதி யின்ன பிர காரத்திறைற் செய்யப்படுமென்றும் உபதேசித்தல் பாபோப தேச மாகும். பிரயோஜநமின்றி ஜலஸேசநம் பண்ணுதலும், மிருத்தைச் சூர்ணித்தலும், அக்நியை ஜ்வலிப்பித்தலும் அவித்தலும், விரு க்ஷாதிகளைச் சேதித்தலும், திரணச் சேதம் பண்ணுதலும் என்னுமிவை பிரமாத சரிதமாகும். விஷசஸ்திராதிகளான ஹிம் ஸோபகரணங் கொடுத்தல் ஹிம்ஸாதாநமாகும். ராகாதிவசத்தால் காமகதாதிகளைக் கேட்டல், அசுபஸ்ருதியாகும். இவற்றை விரமித் தல், அநர்த்த தண்ட விரதமாகும். இதனுக்கதி சாரமைந்துள. ராக வசத்தால் ஹாஸத்தோடுங் கூட விசிஷ்டமான வசநங்களைச் சொல்லுத லென்னும் கந்தர்ப்பமும், அந்த வசநத்தோடு பிரயோஜந மில்லாத காய வியாபார மென்னும் கௌகுச்யமும், பஹுஜநமத் யத்து நிஷ்பிரயோஜநம் ஜல்பித்த லென்னும் மௌகர்யமும், தன்னை யொப்பித்தலென்னும் அதிப்பிராஸதநமும், மநோவாக்குக் காயங்களைப் பாராதே விடுதலென்னும் அஸமீக்ஷாதிகரணமுமாகும். போகோப போக பரிமாணமாவது, நிஷித்தமான, மது மத்ய, மாம்ஸங்களும், பஞ்சோதும்பரம்: ஜம்பூதும்பரமாகிய நாவல், இலந்தை, கலிங்கமா கிய கொம்மடி, அலாபுவாகிய சுரை, என. இவற்றின் பலமும், நிம்ப கேதகம, முநியாகிய அகத்தி, கதளி, கிரஞ்சநம், ஆம்ரகம், திரிஞ் சிணி, அர்ஜுனம் ஆகிய மருது, கிம்சுகம், அளர்க்கமாகிய தூதுவளை, சாம்கரஷ்டேயாகிய குறுஞ்சூலி, குமுதமதூகமாகிய இலுப்பை, கூமாரியாகிய கற்றாழை இத்யாதிகளின் புஷ்பங்களும், தொய்யில் அபுகையாகிய அப்பை, வைகுண்டமாகிய தும்பை, தக்காரியாகிய முஞ்சை, பிமபமாகிய வண்டில், சுநிஷண்ணமாகிய ஆரை சுச்சு ஆகிய சுண்டில், ஸர்ஷபமாகிய கடுகு என்னுமிவற்றின் சாகங்களும், வேணு முதலான அங்குரங்களும், மஹாவிருக்ஷமாகிய கள்ளி, அமலிகை யாகிய புளிநடலை, பூகநதமாகிய காளான்களும், பலண்டுவாகிய ஈர உள்ளி, லசுநமாகிய வெள்ளுள்ளி, ஆர்த்யமாகிய இஞ்சி கந்தங்களென்னு மிவற்றைப் பரித்யஜித்து சேஷவஸ்துக்களை அளவறுத்துக் கொள்ள லென்னும் போக பரிமாணமும், சர்மம், ஸ்ருங்கம், தந்தம், நகம், இத்யாதிகளைப் பரித்யஜித்து சயநாஸநாபரண வஸ்த்ராத்யசேஷ வஸ் துக்களை அளவறுத்துக்கோடலென்னும் உபபோக பரிமாணமு மாகும். இதற்கு அதிசாரமைந்துள. விஷயங்களிலுண்டான தோஷங் களைப் பாராமை யென்னும் விஷய விஷதான பேட்சையும், கத்யா

பாவத்தின் கண், கர்மஸ்வ பாவத்தை விசாரியாதழித லென்னும் அநுஸ்ம்ருதியும் விஷய லோலதையும், அதிகிருஷ்ணையும், அத்யநுப வமுமாகும்.

சிக்ஷா விரதம், நாலு வகைப்படும்: தேசாவகாசிகம், ஸாமாயிகம், ப்ரோஷதோப வாஸம், அதிதிபூஜை என. தேசாவகாசிகமாவது, சைத்யாலயம், ஸ்வகிரகம், புரம் என்னும் இவற்றுக்குப் புறம்பு கடாதிகளை, பிரதிதினம் நியமித்தலும், முஹூர்த்தாதி ஸம்வத்ஸர பர்யந்தம் நியமித்தலாகும். இதற்கு அதிசார மைந்துள. பரிமித தேசத் துப் புறம்பு தாஸாதிகளை கிருஷ்யாதிகளில் பிரயோகித்த லென்னும் பிரேஷணமும், அவ்விடத்து கிருஷ்யாதிபண்ணு நின்ற தாஸாதிகளறியத் தனது சப்த முச்சரித்த லென்னும் சப்தாநுவாதமும், நியமிக் கப்பட்ட தேசத்திற்குப் புறம்பு நின்றும் ஒன்றைக் கொடுவரப் பண்ணுத லென்னும் ஆநயநமும், அவர்களறியத் தனது ரூபங்காட்டுத லென்னும், ரூபாபி விருத்தியும், உபலாதிகளை க்ஷேபித்தலும், புத்கல க்ஷேபமுமென்னு மிவையாகும். ஸாமாயிகமாவது சைதயாலய முதலான தேசத்து மந: பிரணிதாந பூர்வகம் 'பகவத்பஞ்ச பரமேஷ்டி' களது திவ்ய குணாநுஸ்மரணபுரஸ்ஸரம் ஸ்ரீபஞ்ச நமஸ்காரம் ஜபித்தல்; சதுர்பக்த்தியாதிகளால் ஸ்ரீநவதேவதைகளை ஸ்துதித்தல், விசத க்ஞாநஸ்வபாவமாகிய பரமாத்மாவினை அநுபவித்தல், ஜீவாஜீவ பதார்த்தங்களது யாதாத்ம்யததை விசாரித்த லென்னு மிவையாகும். இதற்கு அதிசார மைந்துள; மநோவாக்குக் காயங்களுக்கு ஒற்றுமை யறுதலும், செய்யக் கடவ கிரமத்தில ஆதரமறுதலும், நினைவினது சலந மென்னும் ஸ்மிருத்யநுபஸ்தாநமு மாகும். ப்ரோஷதோபவாஸமென்பது, அஷ்டமி பர்வங்களில் தனது சக்திக்கு அநுகூலமாக தர்மகதாஸ்ரவணமும, ஸ்ரீபஞ்ச நமஸ்கார ரூபாதிகளோடு கூடி கிருஷ்யாதிகளை நிவாதந்த்து உபவஸித்தலும், ஏகபுக்தி பண்ணுதலும் என்னு மிவையாகும். இதற்கு அதிசாரமைந்துள:—பிராணி பீடை பரிஹரியாது நிக்ஷேபித்தலும ஆதாநமும மலத்யாகமும், இருத்தலும், சயித்தலும் என்னுமிவையாகும். அதிதிஸம்விபாக மென்பது, ஆஹா ரௌஷதாதிகளை ஸம்யக்தர்சநாதிகளால் பவித்ரமாகிய பாத்ரங்கட்கு ஸ்ரத்தா பூர்வகம் உபசாரோபகாரத்தை நோக்காது, பாத்ரங்களது அநுக்ரக லாபம் காரணமாகக் கொடுத்தலாகும். இதற்கு அதிசாரமைந்துள. கதளிபத்ராதிஹரிதவஸ்துக்களால், மூடுதலும் வைத்தலுமென்னும் ஹரிதபிதாந நிதா

நமும் பாத்ர விஷயமாக இச்சை யின்மை என்னும் அநாதரமும், தாக விஷயமாக நினைவின்மை என்னும் அநுஸ் மரணமும், தத்காலத்து பரிஜன முனிதலென்னும் மாத்ஸர்யமாகும். விரத சீலங்கட்கு பேதமாவது, அணுவிரதபஞ்சகத்தோடும், மதுமத்யமாம்ஸ நிவிர்த்தி என்னும் மூலகுணமெட்டும் கிரகஸ்தர்க்கு விரதமாகும். குணவிரதசிக்ஷா விரதமென்னும் உத்தரகுணமேழும் அவர்க்கு சீலமாகும். நிவிர்த்தருக்கு உத்தமக்ஷமாதி தசவித ச்ரமணதர்மம் சீலமாகும். மூலோத்தர குணங்கள் விரதமாகும. இவ்வாறு சொல்லப்பட்ட விரதங்களையும், பின்பு சொல்லப்படாநின்ற மஹாவிரதங்களையும், அநுஷ்டிக்கும், ஆஸ்ரமஸ்தர் நால்வராவர். கிரகஸ்தரும், பிரம்மசாரியும், பிக்ஷுவும், வானப்பிரஸ்தரும் என. அவருள் கிரகஸ்தர் அறுவர்: தர்சநிகன், விரதிகன், ஸாமாயிகன், ப்ரோஷதோபவாஸன், ஸசித்தவிரதன், ராத்ரிபுக்தன் என. தர்சநிகன் என்பான் முன் சொன்ன உபசமாதி ஸம்யக்தர்சனத்தால், விசுத்தமான ஹிருதயத்தனாகி, குரோதாதிகளான அதிமாத்ரபிரவிர்த்தியினது அபாவத்தால் உபசாந்தனாகி ஸம்ஸாரசரீர போகங்களில் வெறுத்தலென்னும், நிர்வேகமும் ஸர்வப்பிராணிகட்கும் வியஸநம் வநத காலத்து, தனக்கு வியஸநம் வநதாற்போல வருநதுதலென்னும் அநுகம்பையும், சூந்யாதி முதலான மித்யாவாதிகளானஸர்வாபாவவசனமுதலானவற்றை ஆதரியாது, பகவதர்ஹத்பரமேஸ்வரனால் உபதேசிக்கப்பட்ட பரமப்ரவசனங்களையே ஸ்ரத்தைபண்ணுதலென்னும ஆஸ்திக்யமுடையனாகி பூர்வகிருதமான அப்பிரத்யாக்யானமென்னும் சாரித்ரமோஹநீயகர்மததினது தீவ்ரோதயத்தால் ராகத்வேஷாதிகளைப் பரிஹரிததற்கு அஸமர்த்தனேயாகிலும் ஜந்மஜராமரணாதிகளால் அதிதாருணமான ஸம்ஸாரபரிப்பிராநதியினுக்கு அதிமாத்ரபீதசித்தத்தனாகி, ஸ்ரீ பஞ்சபரமேஷ்டிகளுடைய ஸ்ரீபாதகமல யுகளங்களில அதிபக்தனுமாகிநின்ற ஆஸந்நபவ்யனாகும். இச்சொல்லப்பட்ட தர்சநவிசுத்தியுடையனாகி, அப்பிரதயாக்யான குரோதமான மாயா லோபமென்னும் ஸகல சாரித்ர மோஹநீயத்ததுக்ஷயோபசமத்தால், அணுவிரத, குணவிரத, சிக்ஷாவிரதத்தில், தேசாவகாசிகம், அதிதி ஸம்விபாகமென்னும், விரதஙகளையுடையனாகி, பிரத்யாக்யான ஸஞ்ஜ்வலன குரோதமான மாயாலோபமென்னும், தேசசாரித்ர மோஹநீயத்தது, உதயத்தால் ஸகலஸாவத்ய நிவர்த்தி செய்தற்கு அசக்தனாகி நின்றான், விரதிகனென்பானாகும். இச்சொல்லப்பட்ட விரதங்களால்,ஸம்பூர்ணனாகி ஸந்தியாத்திரயத்திலும்,'பகவதர்ஹத்பர

மேஸ்வர'ஸை, சதுர்பக்தியாதிகளால், நியதி பண்ணிவந்திக்குமவன், 'ஸாமாயிக'னென்பானுகும். இம்மூன்று குணங்களையுடையனுகி, பர்வாஷ்டமிகளில், சதுர்விதாஹாரநிவிர்த்தி என்னும் உபவாஸம், ஏகபுக்தி முதலானவற்றுள் நியதி உடையவன், ப்ரோஷதோபவாஸி என்பானுகும். முன் சொன்ன நாலு குணங்களாலும் பரிபுஷ்டனுகி, மூல பலசாக சாகாகரீரகந்த ப்ரஸூநபீஜங்களாகிய, ஆகமங்கள் நியமத்தால், வர்ஜிப்பான், 'ஸசித்தவிரதன்' என்பானுகும். முன் சொன்ன ஐந்து குணங்களாலும் அவிகலனுகிப் பகலில் ஸ்திரீஸங்கத்தில் நியமமும், ராத்ரியில், அன்னபானகாத்யலேஹ்ய மென்னும் சதுர்விதாஹாரநிவிர்த்தியுமுடையான் அராத்ரிபுக்தன் என்பானுகும். பிரம்மசாரிகள் சதுர்விகற்பத்தர்:—பிரம்மசாரி, அநாரம்பன், அபரிக்கிரகன், அநநுமதன் என. அவருள் சொல்லப்பட்ட ஷட்குணங்களுள், அபிரதனுகி புருஷவேதமென்னும் மோஹநீயகர்மத்தினது க்ஷயோபசமத்தால் "மலபீஜம் மலயோநிக்கள நீமலம்பூதிகந்திபீபத்ஸ்யம்பஸ்யந்நம் கமநங்காத் விரமதியோ பிரம்ஹசாரீசஸ:" மலமான தனைகளந்மலம் விண் மூத்ராதிகளான பஹுவிதமலங்களை ஸந்ததம்நிர்ஜரிப்பியாநின்றதனை, பூதிகந்திஸ்நாநுலேபநாதிகளால், நாடோறும், ஸம்ஸ்கரிக்கப்பட்டதேயாகிலும்,ஸ்வாபாவிகமான துர்க்கந்தத்தால் தூஷிக்கப்பட்டதனை பீபத்ஸலம் வைராக்ய பரிணுமித்தராகிய ஜநங்களால்,அதயந்தம் ஜுகுப்ஸிக்கப்படுவதனை, பஸ்யந் = பாராநின்று, அங்கம் = சரீரத்தை, அநங்காத் = காமஸேவையினின்றும், விரமதி = மீளாநின்ருன், ய: = யாவனெருவன், பிரஹ்மசாரி = பிரஹ்மசாரியென்பானுகும், ஸ: = என்று சொல்லப்பட்டான், ஏழாவதான நிலைமையுடையனுகும். சொல்லப்பட்ட ஸப்தகுண ஸஹிதனுகி "ஆரம்பாத ஜாயதேஹிம்ஸாஹிம்ஸாயா: பாபஸஞ்சயம்| பாபஸஞ்சயநாத் பிராந்தி. ஸம்ஸாரகஹநேசிரம்" என்றது: ஆரம்பாத் = கிருஷ்யாதி கிரியையினுல், ஜாயதே = உளதாம், ஹிம்ஸா = பிராணிகளை வதித்தல், ஹிம்ஸாயா: = ஹிம்ஸையினுல், பாபஸஞ்சய: = பாபங்களைத்திரட்டுதலாகும், பாபஸஞ்சயநாத் = பாபகர்மங்களது திரட்சியால், பிராந்தி = பிரமித்தல், ஸம்ஸாரகஹநே = ஸம்ஸாரமென்னும் திரஸ ஸஞ்சாரமான காந்தார மத்யத்துள்,சிரம் = நெடுங்காலமெல்லாம் என்பது.ஆதலில், அஸி, மஷி,கிருஷி,வாணிஜ்ய, வித்யா, சில்பங்களால் பஹுவிதமான கிரியாவிசேஷங் களைத் தவிருபவன், அநாரம்ப னென்பானுகும் :—இச்சொல்லப்பட்ட அஷ்டகுண ஸஹிதனுகி குரோதாதிகளைப் பரிஹரித்தல் காரணமாக, புத்ராதிகள்

மிசை வைக்கப்பட்ட கிரஹவ்யாபாரத்தனாகி, ஸர்வ பரிக்கிரங்களிலும், மமத்வமின்றி கிரகஹத்திலிருந்தே அநுஷ்டானஞ் செய்யுமவன், அபரிக்கிரகன் என்பானாகும்;சொல்லப்பட்ட நவகுணங்களோடு கூட்டி கிருஷ்யாதி வ்யாபாரங்கள் மஹா பாபஹேதுவாகிறபடியை, பிரத்யாக்யான குரோதமான மாயா லோபமென்னும் சாரித்ரமோஹநீய கர்மங்கட்கு மந்தோதய முண்டாதலில், பிரத்யக்ஷமாகவே காண்பானாகி ஸம்ஸார துக்கத்திற்கு,அத்யந்தம் பயப்படுவானாகி,எல்லாத் தொடர்ப்பாடுகளில் அநுமதி இல்லாதான், 'அநநுமதன்', என்பானாகும்;பிக்ஷுவென்பான், முன்சொன்ன தசகுணங்களையுடையனாகித் தனக்கென்று நியமிக்கப்பட்ட, ஆஹார, ஔஷத, சயநாதிகளை பரிவர்ஜிப்பானாகி, கௌபீன தாரியாகி, விசுத்தராகிய ஜைந ஜநங்களது கிருகம் புக்கு பிக்ஷா விர்த்திபண்ணிப் பின்பு, ஏகக்கிருகத்துள் புக்கிருந்து, பாணிபாத்ரத்தா லுண்பானாகி, பாஹ்யாப்யந்தர கரணங்களை ஸ்வகோசரங்களிற் போகாதவண்ணம் மீட்டு, பரமாத்ம தர்சநமென்னும், அம்ருத ரஸாநுபவததால் பரமத்ருப்தனாகுமவன் உத்கிருஷ்ட விரதனென்பானாகும். வாநபிரஸ்தராவார் பிரமத்தா பிரமத்தாதிகரான நிவிர்த்த சாரிதரமுடையார். நிவிர்த்த சாரித்ரமென்பது, க்ஷேத்ரம், வாஸ்து, தநம், தாந்யம், த்விபாதத்து,சதுஷ்பாதத்து, சயநம், ஆஸநம், யாநம், கூப்யம், பாண்டமென்னும், தசவித பாஹ்ய பரிக்கிரகங்களையும், மித்யாத்வமும், குரோதமான மாயாலோபமும் நவநோ கஷாயமுமாகிய சதுர்தசவித அப்யந்தர பரிக்கிரகங்களையும் நிச்சேஷமாக பரித்யஜித்தலும், பஞ்ச மஹாவிரதங்களும், பஞ்ச ஸமிதியும் பஞ்சேந்திரிய நிரோதமும், ஸமத்விபாவம், ஸ்துதி வந்தனை, பிரதிக்கிரமணம், பிரத்யாக்யாநம், காயோத்ஸர்க்கமென்னும், ஷடாவச்யகமும் கேசோலுஞ்சநம், ஆசேலகம், அஸ்தாநம், க்ஷிதிசயநம், அதந்த தாவநம், ஸ்திதி போஜநம் ஏகபுக்தம், என்னும் ஸப்தகமுமாகிய, அஷ்டா விம்சதி மூல குணங்களையும், த்வாதச தபஸ்ஸும், த்வாவிம்சதி பரீஷஹ ஜயமுமாகிய சதுஸ்திரும்சத் உத்தரகுணங்களையும், சதகோடி மஹா விரதங்களையும், சதுரசீதி லக்ஷகுண விரதங்களையும் அஷ்டா தச ஸஹஸ்ர சீலங்களையும், நிரதிசார பரமாகத்தின்படி அநுஷ்டித்தலாகும்.

சாரித்ரம் முற்றும்.

பல லக்ஷணம்

பலமென்பது - ஸர்வஜந ஹ்ருதய பிரீதிகரமாகி, விகல சகல சங்க ஸ்வரூபத்ததாகி, பிரத்யா ஸந்நபவ்யபிராணி சுகஜநித புவன ராகி, ஸகலதோஷ விப்ரமுக்தராகி, விசிஷ்ட ஸம்ருத்தகுண ஸமந்வித மாகி குமதிபூரி கல்பித பல்லாபாஸம் அன்றாகி விசிஷ்ட மஹா யோகிஸமபிலஷிதமாகி, 'வீதராக ஸர்வக்ஞ பரமேஶ்வர' ப்ரகாசித மாகி, திருஷ்டி ஜநப்ரவாக துஷ்லாபகமாகி நின்ற, ஆப்தாதி பதார்த்த விஷயமாகும். தத்பலம் த்விதம்: தத்காலிக பலமும், காலாந்தரபாத் பாவி பலமும் என. தாத்காலிக பலமென்பது, விசிஷ்ட தர்மாநு புத்தி புண்ய கர்மாஸ்ரவ பந்தமும், ஞாநாவரணாதி பாப கர்ம ஸம்வரமும், புராதனமாகிய அசுப கர்ம நிர்ஜரையும், க்வசிந்மித்யாத்வாதி ஸப்த பிரகிருதி க்ஷயமும், ஸம்யக்தர்ஶநஜ் ஞான சாரித்ரோத்பத்தியும், ஸம்வேக நிர்வேக ஜநநமும், ஹித மார்க்க ப்ரவர்த்தநமும், அஹிதமார்க்க நிவ்ருத்தனமும், ஸம்ஸார காரண ஹேயபுத்தியும், மோக்ஷகாரணோபாதேய போதமும், கோஷ்டபுத்தி, பீஜபுத்தி, பதாநுஸாரி ஸம்பிந்நஸ்ரோத்ர, பிராக்ஞ ஸ்ரவண ஸ்சஸப்த ரித்தி விபூதியும், லோக பூஜாதிகுசல ப்ரவர்த்திகளுமாகும். காலாந்தர பாவிபலம் தவிதம்: அப்யுதய பலமும் அபவர்க்க பலமு மென. அப்யுதய பலம் திரிவிதம்: உத்தமாப் யுதய பலமும், மத்யமாப் யுதய பலமும், ஜகந்யாப் யுதய பலமும் என. தத்ர உத்தமாப்யுதய பல மென்பது, நவ க்ரைவேயகங்களுள்ளும், அநுதிசாநுத்தரங்களுள்ளு மாகிய, அஹமிந்திரருடைய ஐஶ்வர்யமாகும். மத்ய மாப்யுதய மென் பது, சௌதர்மாதி ஷோடச கல்பங்களுளாகிய இந்திர ப்ரதீந்திர லௌகாந்திகாமராதிகளுடைய மஹா விபூதியாகும். ஜகந்யாப்யுதய பலமென்பது; நரலோகத்துளாகிய சக்ரவர்த்தி வாசுதேவ, பலதேவ, வித்யாதரேந்திர, ப்ரபூதி நரேந்திரருடைய ஸம்பத்து பரம்பரை யாகும். அபவர்க்க பலமென்பது, திரவ்ய பாவகாதி கர்மவிப்ர முக்த மாகிபடு ஹிதமதுரா திகுணஸஹிததிவ்ய பாஷோபேதமாகி, திரிலோ காதி பதிகிருத பூஜார்ஹமாகி மணிகநகரஜதவிரசிதபத்மயான விஹாரி யாகி, ஸமவஸரணஸார பூமண்டலஸ்த த்வாதசகிரணபரி விருதமாகி, சுத்தஸ்படிகஸங் காச பிரபாலங்க்ருத திவ்யதேஹதரமாகி, அசிந்தய ஸ்வ பாவஸஹிதமாகி, ஜீவாஜீவ ஸகல பதார்த்தோப தேசகனுமாகி, அஷ்ட மஹாப்ராதிஹார்ய விபூதி பூஷிதமாகி, சதுஸ்திரும்ச ததிசய குணஸம்பத் ஸமந்விதமாகி, ஸர்வத்ரியம்பகாத்யஷ்டோத்தர

ஸஹஸ்ரகுண நாமாபிதேயமாகி, ஸ்வர்க்காவதரணாதி பஞ்ச மஹாகல்யாண ஸஹிதமாகி ராகத்வேஷமோகவிகார விரஹிதமாகி, ஸாதந கிரமவ்யாகாத தோஷத்ரய விஹீநமாகி, ஸமஸ்த விஸ்தார ஸாக்ஷாத் பிரகாசககாரி கேவலக் ஞாநதர்சந ஸஹிதமாகி, திரிஜகத் திரிகால விஷய சுகானந்த குணாநந்த சுகாஸ்பதமாகி, அனந்தோத்ஸாகம், அனந்தலகுத்வம், அனந்த விசித்ரம் என்னும் திரிவிக்ரம ஸஹிதானந்த வீர்ய, சக்தியுக்தமாகி நின்ற, பரமார்ஹந்தய பதத்தினைத் தான், தாத்ருசம் அநகாரகைவல்ய பதத்தினைத்தான், பிராபித்துச் சென்று அசேஷ கர்மகளங்க விப்ரமுக்த க்ஷணததில், கும்பகாரனாற் செய்யப்பட்ட கடம், அவனது அபாவ காலத்தும், தத்பரிணாமமாயிருந்தாற்போல, உபஸம்ஹார விஸர்ப்பணங்கட்குக் காரணமான சரீர ஸம்ஸ்த்தாந நாமகர்மத்து,அபாவத்திலும் அனநதரத்யக்த தேஹமாத்திராகாரமாகி, அமூர்த்தமாகி, பூர்வ ப்ரயோகத்தால், ஆவித்த குலால சக்ரம் போலவும், அஸங்கத்வத்தினால், வ்யபகதலே பாலாபு போலவும், பந்தச சேதத்தினால் எரண்ட பீஜம் போலவும், ஊர்த்வகதிஸ்வபாவத்தினால் தீபசிகை போலவும், ஏகக்ஷணத்து லோகாக்கிர மஸ்தகத்தை ப்ராபித்து, அதன்மேல், அப்ரவிருத்தா காரணமாகிய, தர்மாஸ்திகாய மின்மையில், கமநமின்றி நிஸர்க்கத்திரவ்ய விகாரத்வமின்மையில் விகார கமநத்தினையும், அத: பதனத்தினையு முடைத்தன்றி, ஸ்வதஸ்ஸித்தமான குண விகாரங்களை யுடைத்தாகி, புஷ்ப சௌரபம் போலவும், சந்தந சைதயம் போலவும, ரத்ந தீப்தி போலவும், தனக்கு ஸ்வபாவமாகிய, அனந்தக் ஞாந, தர்சந, சுகவீர்ய, நிர்நாம, நிர்கோத்ர, நிராயுஷ்ய, ஸகலஸய்யக்த்வ பாவமென்னும், சுத்தாஷ்ட குணங்களை ப்ராபித்து, அவ்வண்ணம், ஆகால பர்யந்தம் பரமாத்மாவினுடைய அசல முக்தி பதாவஸ்தாநமாகும்.

பல லக்ஷண ஸமாப்தம்

அஷ்டபதார்த்த ஸாரம் முற்றிற்று.

APPENDIX - B

Extracts from Mahabharata *re*-'Ahimsa'

from the Tamil Edition by

Pandit - M. V. Ramanjachariar

சாந்திபர்வம் — மோக்ஷதர்மம்

அத்யாயம் : 217—பக்கம் - 767 & 768

ஹிம்ஸையில்லாமை உண்மையுரைப்பது எல்லாப் பிராணிகளிடத்திலும் நேர்மை, பொறுமை, அஜாக்ரதையில்லாமை இவைகள் எந்த மனிதனிடமிருக்கின்றனவோ அவன் ஸுகமுள்ளவனாயிருப்பான். சிறந்ததும் எல்லாப் பிராணிகளுக்கும் ஸுகத்தை அளிப்பதுமான இந்தத் தர்மமானது துக்கத்திலிருந்து விலகுவிப்பதென்று தெரிந்துகொள்ளுகிற உண்மையை அறிந்தவன் ஸுகமுள்ளவனாவான்.

அத் : 271—பக்கம் - 952 & 953

ஸகலதர்மங்களிலும் கொல்லாமையே பெரிதாக ஒப்புக்கொள்ளப்பட்டிருக்கிறது. ஆகையால், ஸன்யாஸத்துடன் கிராமஸமீபத்தில் வஸித்துக்கொண்டு உறுதியான நியமத்துடன் கர்மகாண்டத்தில் சொல்லப்பட்ட ஹிம்ஸையைத் தள்ளிவிட்டு, இது ஆசாரம் என்று ஆசரியாமல் இருக்கவேண்டும். கர்மபலத்தில் விருப்பமுள்ளவர்கள் அற்பர்கள். மனுஷ்யர்கள் யூபங்களுக்காக விருக்ஷங்களை வெட்டுகிறார்கள்; வீணாக மாம்ஸங்களைப் பக்ஷிக்கிறார்கள். ஆனால் இந்தத் தர்மம் புகழப்படுகிறதில்லை. தூர்த்தர்களால் கள், மீன், தேன், மாம்ஸம் ஆஸவம் (சாராயம்) திலான்னம் இவை (முதலானவை) உண்ணப்படுகின்றன. இவைகள் வேதங்களில் சொல்லப்படவில்லை.

அத் : 278—பக்கம் - 984

பகைவர்களைக் காப்பவரே! வனத்தில் ஓரிடத்தை அடைந்து ஒரு பிராணிக்கும் துன்பம் செய்யாமல் கிழங்குகளினாலும் கனிகளினாலும் செய்யப்பட்டாலும், யாகமானது ஸ்வர்க்கத்தை யளிக்கும்.

அத் : 297—பக்கம் - 1067

சாஸ்திரத்தின் வசனத்தினலே பிரம்மவித்துக்களான பிராம்மணர்கள், அறியாமையால் செய்யப்பட்ட ஹிம்ஸையை அஹிம்ஸையானது விலக்குகிறது என்று சொல்லுகிறார்கள்.

அத் : 298—பக்கம் - 1069

எவன் அபிமானத்தை விட்டுப் பெரியோர்களை ஸேவித்து வித்வானும் காமமற்றவனுமாகி ப்ரீதியுடன் (உலகத்தைப்) பார்க்கின்றானோ, ஸாமர்த்தியமில்லாமல் தர்மத்துடன் கூடி (ஒரு பிராணிக்கும்) துன்பஞ் செய்யாமலிருக்கிறானோ, அந்த ஆரியன் நல்லோர்களால் பூஜிக்கப்படுகிறான்.

அத் : 300—பக்கம் - 1073

வித்வானான புருஷன் சாஸ்திரத்தாலாராய்ந்து அநாதிஸித்தமான பிரம்மஜ்ஞானத்தை அடையவேண்டும். ஹிம்ஸாரூபமான கர்மாவை விடவேண்டும்.

பக்கம் - 1074

மனிதனானவன் ஆசையுள்ளவனாயிருந்தாலும் ஆசையற்றவனாயிருந்தாலும் தர்மசீலனாயும் வித்வானாயும் எப்பொழுதும் உலகத்தில் ஆத்மபூதனாயுமிருந்து கொண்டு பிராணிகளுக்கு ஹிம்ஸையில்லாமல் நடக்கவேண்டும்.

அத் : 306—பக்கம் - 1097 & 1098

எந்த யோகியானவன் மஹாவிரதமென்கிற விரதத்தில் பற்றி நின்று, நாபி கண்டம் சிரம் ஹ்ருதயம் மார்பு விலாப்புறங்கள் நேத்திரம் ச்ரோத்திரம் க்ராணம் இந்த ஸ்தானங்களிலே தானாகவே ஸூக்ஷ்மனான (தனது) மனதை நன்கு சேர்ப்பிக்கிறானோ அவன் மலைபோன்ற புண்ணியபாபகர்மங்களைச் சீக்கிரமாக எரித்துவிட்டு மேலான யோகத்தை அடைந்து தான் விரும்பும்போது முத்தியடைகிறான் என்று சொன்னார்.

'மஹாவிரதம்' என்பது சாஸ்திரவிஹிதமான ஜாதிஹிம்ஸை, தேசவிசேஷத்தில் ஹிம்ஸை, காலவிசேஷத்தில் ஹிம்ஸை, காரிய விசேஷத்தில் ஹிம்ஸை முதலியவைகளைக் கூடவிட்டிருத்தல்.

அத் : 323—பக்கம் - 1161 & 1162

ஞானமானது சிறந்தது யாகங்கள் அப்படியல்ல (மனிதன்) ஞானத்தினால் துர்க்கத்தைத் தாண்டுகிறான். யாகங்களால் தாண்டுகிறதில்லை. ஓ அரசனே, ஞானத்தை அறிந்தவர்கள் ஜனனத்தையும் மரணத்தையும் துர்க்கமாகச் சொல்லுகின்றார்கள்.

அத் : 337—பக்கம் - 1218

ஹிம்ஸை செய்யாமலிருப்பது மேலான தர்மம். பொறுமை மேலான பலம். ஆத்மஜ்ஞானம் மேலான ஞானம். ஸத்தியத்திற்கு மேலானது ஒன்றுமில்லை. உண்மையை உரைத்தலே சிறந்தது. ஸத்தியத்தைக் காட்டிலும் ஹிதத்தைச் சொல்லவேண்டும். பிராணிகளுக்கு மிகவும் ஹிதமாயுள்ளதே ஸத்யமாக நான் நினைக்கிறேன்.

அத் : 344—பக்கம் - 1244 & 1245

பெரிதான அந்த யாகத்தில் எல்லா ஸாமக்ரியைகளும் நன்றாகச் சேர்ந்திருந்தன. அதில் பசுவதமானது ஏற்படவில்லை. இவ்விதமிருந்த அந்த அரசன் ஹிம்ஸையில்லாதவனும் சுசியும் பெருந்தன்மையுள்ளவனும் வேண்டுதலில்லாதவனும் (நல்ல) கர்மங்களால் துதிக்கப்பட்டவனுமானான். அதில் வனப்பிரதேசத்திலுண்டான பதார்த்தங்கள் ஹவிர்ப்பாகங்களாக அமைக்கப்பட்டன. அப்பொழுது தேவதேவரும் புராதனருமான பகவான் அவனிடம் பிரீதியடைந்து பிரத்யக்ஷமாக அவனுக்குத் தரிசனம் அளித்தனர். அவர் மற்ற ஒருவராலும் பார்க்க முடியாதவராய்த் தாமாகவே புரோடாசமான பாகத்தை ஆக்ராணஞ் செய்து கிரகித்தார். தேவரான ஹரியானவர் ஒருவராலும் பார்க்கப் படாமல் பாகத்தைக் கிரகித்தார். அதனால் பிருஹஸ்பதியானவர் கோபத்தையடைந்தவரும் வேகமுடையவருமாகி 'ஸ்ருக்'என்கிற யாக பாத்திரத்தைத் தூக்கி ஆகாயத்தில் எறிந்து ஸ்ருக்குக் கீழே விழுந்தவுடன் ரோஷத்தால் கண்ணீரைச் சொரிந்தார். உபரிசரனை நோக்கி, 'அரசனே ! என்னால் எடுக்கப்பட்ட இந்தப் பாகமானது, தேவரால் எனக்குப் பிரத்தியக்ஷமாகி நேரில் கிரகிக்கத்தக்கது ஸந்தேஹமில்லை. இந்த யாகத்தில் என்னால் கையிலெடுக்கப்பட்ட யஜ்ஞபாகங்கள் தேவர்களாலே, பிரத்தியக்ஷமாகவே கிரகிக்கப்பட்டனவல்லவா? எதற்காக இந்த யாகத்தில் ஹரியானவர் என் கண்ணுக்குத் தோன்றவில்லை என்றும் சொன்னார். அப்பொழுது மகானான வஸுவென்கிற அந்த அரசனும் ஸபையோரனைவரும் மிகவும் கோபம் கொண்ட அந்த முனி

வரைச் சமாதானம் செய்தார்கள். வஸுராஜன் இப்பொழுது இந்த யாகத்தில் உம்மால் புரோடாசத்தினுடைய எவ்வளவு பாகமானது ஹோமம் செய்யப்பட்டதோ, அவ்வளவும் என்னெதிரில் தேவதேவரான பகவான் கிரகித்துகொண்டார் ஸந்தேகமில்லை' என்று இவ்விதம் சொன்னபொழுது குருவானவர் (திரும்பவும்) கோபத்துடன், 'அரசனே! இந்த யாகத்தில் நான் இனியஜிக்கமாட்டேன். உன்னால் அவமானம் செய்யப்பட்டேன். உன்னால் பசுவானது, தடுக்கப்பட்டது. மாவினால் உண்டாகும் பசுவானது செய்யப்பட்டது. நீ எந்நாளும் தேவரைப் பார்க்கிறாயானால் நான் ஏன் பாராமலிருப்பேன்' என்று சொன்னார். வஸுவானவன் பசுஹிம்ஸையானது யஜுர் வேத முதலான மந்திரத்தால் தடுக்கப்பட்டது.

அத் : 345—பக்கம் - 1249 & 1250

இந்திரனானவன் பூமியை அடைந்து யாகத்திற்குத் தீக்ஷை செய்துகொண்டான். ஸவநீயபசுவினுடைய காலமானது வந்தபொழுது பிருஹஸ்பதியானவர், 'இப்பொழுது பசுவுக்காக மாவைக் கொண்டு வரலாம்' என்று சொன்னார். அதைக் கேட்டுத் தேவர்களெல்லாரும் மாம்ஸத்திலாசையுள்ளவர்களாகி ப்ராம்மணஸ்ரேஷ்டரான பிருஹஸ்பதியையும் மற்ற பிராம்மண ஸ்ரேஷ்டர்களேயும் நோக்கி 'அஜத்தால் யாகம் செய்யவேண்டும். அந்த அஜமும வெள்ளாடென்று அறிய வேண்டும். மற்றவை பசுவல்லவென்பது முறை' என்று இந்த வார்த்தையைத் தனித்தனியே சொன்னார்கள். ரிஷிகள் யாகங்களில் தான்யங்களால் பூஜிக்கவேண்டுமென்று வேதவிதியிருக்கிறது. அஜமென்று பெயருடையவை தான்யங்களே. நீங்கள் வெள்ளாட்டைக் கொல்லுதல் தகுதியன்று. ஓ! தேவர்களே! எதில் பசுவானது வதைக்கப்படுகிறதோ அது ஸத்துக்களுடைய தர்மமாகாது.

இது சிறந்ததான கிருதயுகம். பசுவானது எப்படி வதைக்கப்படலாம் என்று சொன்னார்கள். தேவர்களோடு அந்த முனிவர்கள் விவாதம் பண்ணிக்கொண்டிருக்கையில் அந்த வழியில் வந்தவனும் அரசர்களில் சிறந்தவனும் ஆகாயத்தில் சஞ்சரிப்பவனும் ஸ்ரீபொருந்தியவனும் பலமுடைய ஆயிரம் வாகனங்களுள்ளவனுமான வஸுவானவன் அந்த இடத்திற்கு வந்தான். வேகமாக வருகிறவனும் ஆகாயத்தை யடைந்தவனுமான அந்த வஸுவைப பார்த்து அந்தப் பிராம்மணர்கள் தேவர்களே நோக்கி யாகசீலனும் தானங்களுக்குப்பதியும் சிறந்தவனும் எல்லாப் பிராணிகளுடைய நன்மையிலும் பிரியமுள்ள

வனுமான இவன் சந்தேஹத்தை நிவர்த்தி செய்வான். மஹாஜ்ஞனை இந்த வஸுவானவன் ஒருவிதத்திலும் தவறுதலான வார்த்தையைச் சொல்லமாட்டான் என்று சொன்னார்கள். இவ்விதம் அந்தத் தேவர்களும் முனிவர்களும் ஸங்கேதத்தைச் செய்துகொண்டு எல்லாரும் சேர்ந்து வஸுவென்கிற அரசனுடைய சமீபம் வந்து, 'ஓ அரசனே! அஜத்தினலா அல்லது தான்யங்களாலா எதனல் யாகம் செய்யவேண்டும். எங்களுடைய இந்த ஸந்தேகத்தை நிவிருத்திசெய். நாங்கள் உன்னைப் பிரமாணமாக ஒப்புக்கொண்டிருக்கிறோம்' என்று கேட்டார்கள். அந்த வஸு அவர்களை நோக்கி அஞ்சலிசெய்து கொண்டு 'ஓ பிராம்மணஶ்ரேஷ்டர்களே யாருக்கு எந்தபக்ஷம் சம்மதம். ஸத்தியத்தைச் சொல்லுங்கள்' என்று கேட்டான். ரிஷிகள் 'ஓ அரசனே தான்யங்களால் யாகம் செய்யவேண்டுமென்பதே எங்களுடைய பக்ஷம். தேவர்களுக்கோ பசுவினல் யாகம் செய்கிற பக்ஷமே சம்மதம். ஓ அரசனே! எங்களுக்குச்சொல்'என்று சொன்னார்கள். அப்பொழுது வஸு, தேவர்களுடைய அபிப்ராயத்தை யறிந்து அவர்களுடைய பக்ஷத்தைப் பற்றி சாகமென்கிற அஜத்தினலே யாகம் செய்யவேண்டும்' என்கிற வார்த்தையைச் சொன்னன். அதனல் ஸூர்யனுக்கு நிகரான காந்தியுடைய அந்த முனிவர்களெல்லாரும் கோபத்தை யடைந்து விமானத்திலிருப்பவனும் தேவபக்ஷத்தின் விஷயத்தைச் சொல்லுகிறவனுமான வஸுவை நோக்கித் தேவர்களுடைய பக்ஷத்தை நீ கொண்ட காரணத்தால் ஆகாயத்திலிருந்துவிழக் கடவாய். அரசனே இதுமுதல் உன்னுடைய ஆகாய கமனமானது கெட்டுப்போகட்டும். அரசனே வேதங்களுக்கும் ஶாஸ்திரங்களுக்கும் மாறாக நீ சொல்லியிருந்தால் எங்களுடைய சாபமாகிற அடியால் நீ பூமியைப் பிளந்து கொண்டு விழுவாய். நாங்கள் விரோதமான வார்த்தையைச் சொல்லியிருந்தால் அவ்விடத்தில்விழுகிறோம்' என்று சொன்னார்கள். 'ஓ அரசனே அப்பொழுது உடனே அந்தச் சாபத்தினல் அந்த க்ஷணத்திலேயே உபரிசரனென்கிற அரசன் விரைவில் பூமியின் துவாரத்தை யடைந்து கீழே யிருப்பவனனன்.'

அத் : 358—பக்கம் - 1331

தர்மத்தின் ஞானத்துடன் நன்றாக அனுஷ்டிக்கப்பட்டதும் அஹிம்ஸையென்கிற தர்மத்துடன் கூடினதுமான இந்தக்கர்மத்தினல் ஈஸ்வரரான ஹரியானவர் பிரீதியடைகிறார்.

சாந்திபர்வம்—மோக்ஷதர்மம்—271-வது அத்யாயம்
953-ம் பக்கம் 8-வது வரி

'பிராமணர்கள் எல்லா யாகங்களிலும் வியாபகரான பரமாத்மாவே (=விஷ்ணுவே) பூஜிக்கத்தக்கவர். பாயஸங்களாலும் புஷ்பங்களாலுமே அவருடைய பூஜை சொல்லப்படுகிறது. . . . (ஆகையால் ஹிம்ஸையில்லாமல் தேவரைப் பூஜிக்கவேண்டும்)' என்றும் சொன்னார்.

அநுசாஸன பர்வம்

நூற்றெழுபத்தைந்தாவது அத்யாயம்

தான தர்ம பர்வம் (தொடர்ச்சி)

தர்ம புத்ரருக்கும் பிருகஸ்பதிக்கும் நடந்த சம்பாஷணை தொடர்ச்சி

அஹிம்ஸையைப் பற்றியது

யுதிஷ்டரர், 'கொல்லாமை, வேதத்திற் சொல்லிய கருமங்கள், தியானம், இந்திரியங்களை அடக்குவது, தவம், குருபணிவிடை இவற்றுள் எது மனிதனுக்கு நல்லது' என்று கேட்க, பிருகஸ்பதி சொல்லலானார் :—பரத ஸிரேஷ்டனே ! நீ சொல்லுகிற ஆறும் தனித்தனியே தர்மத்திற்கு எப்பொழுதும் வழிகளே. ஆகிலும், எல்லாவற்றிலும் சிறந்ததாகிய மனிதனுடைய நல்வழியை நான் சொல்லுவேன் கேள் : வித்வான் அடக்கத்துடன் கொல்லாமையைப் பற்றிய தர்மத்தைச் செய்ய வேண்டும். மனிதன் எல்லாப் பிராணிகள் விஷயத்திலும் த்ரிதண்டத்தை வைத்துக் கொண்டு காமக் குரோதங்களை அடக்கிப் பரிசுத்தனாக இருப்பதனால் நன்மையை அடைவான். தன்னை ஹிம்ஸியாமலிருக்கும் பிராணிகளைத் தடியினாலடித்துத் தன் ஸுகத்தைக் கருதுபவன் மறுமையில் ஸுகம் பெறான். எந்த மனிதன் மற்றப் பிராணிகளைத் தன்னைப்போல நினைத்துத் தண்டிப்பதையும் கோபத்தையும் விட்டிருக்கிறானோ அவன் மறுமையில் ஸுகத்தோடு விளங்குவான். எல்லாப் பிராணிகளையும் தானாகப் பார்ப்பவன் போகும் வழியில் கால் வைக்க இடமில்லாமல் இடத்தை வேண்டும்போது, தேவர்களும் வழியில் நிற்கத் துணியார். தனக்கு எது விரோதமோ அதைப்

பிறருக்குச் செய்யலாகாது. இதுதான் தர்மத்தின் சுருக்கம். இதற்கு மாறானது ஆசையினு லுண்டாகிறது. பிறரைப் பற்றிப் பேசுவதிலும் தானத்திலும் இன்பத்திலும் துன்பத்திலும் விருப்பிலும் வெறுப்பி லும் மனிதன் தனனை உவமையாகக் கொண்டு பிறர் விஷயத்தில் நிச் சயம் தெரிந்து கொள்ள வேண்டும். ஒருவன் மற்றவர்களிடத்தில் எப்படி நடக்கிறுனே அப்படித் தான் மற்றவர்கள் அவன் விஷயத் தில் நடப்பார்கள். இவ்வுலகம் தனக்கு ஒத்ததைத் தான் செய்கிறது. 'தர்மத்தைச் செவ்வையாகச் சொன்னேன்' என்றுர். சிறந்த புத்தி யுள்ள பிருகஸ்பதி, அந்தத் தர்மராஜாவான யுதிஷ்டிரருக்கு இவ்வாறு சொல்லி நாங்கள் பார்த்திருக்கையிலேயே ஆகாயத்தில் ஏறினுர்.

நூற்றெழுபத்தாருவது அத்யாயம்

தான தர்ம பர்வம் (தொடர்ச்சி)

ஹிம்ஸை, மாம்ஸ போஜனம் முதலியன ஆகாவென்பது.

ஜனமேஜய மகாராஜரே ! பிறகு பேசுகிறவரிற் சிறந்தவரான தர்மராஜர், சரதல்பத்திற் படுத்திருக்கும் பீஷ்மரைப் பார்த்து 'சிறந்த புத்தியுள்ளவரே ! ரிஷிகளும் பிராம்மணர்களும் தேவர்களும் வேதத் தைப் பிரமாணமாக அறிநது 'கொல்லாமை' என்னும் தர்மத்தைச் சிலாகிக்கின்றனர். இராஜசிரேஷ்டரே ! செய்கையாலும் வாக்கினுலும் மனத்தினுலும் பிறவுயிர்க்குத் துன்பம் செய்யும் மனிதன் துக்கத்தி னின்று விடுபடானே ? என்று மறுபடியும் கேட்க, பீஷ்மர் சொல்ல லானுர் : பகைவரை நாசம் செய்பவனே ! அஹிம்ஸை நாலு வகை என்று வேதம் தெரிந்தவர்களால் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. ஒன்று தவறினுலும் அது அஹிம்ஸையாவதில்லை. ராஜனே ! எப்படி நாலுகால்க ளுள்ளது ஒன்றும், மூன்று கால்களால் நில் லாதோ அப்படியே அஹிம்சையும், மூன்று வகைகளால் நில்லா தென்று சொல்லப்படுகிறது. யானையடியில், காலால் நடக்கும் மற்ற வற்றின் அடிகள் இருந்தால், அவை எல்லாம் எப்படி, யானையடிக்குட் பட்டுப்போகின்றனவோ அப்படியே உலகத்திலுள்ள எல்லாத் தர்மங் களும் அஹிம்ஸையில் அடங்கிப்போகின்றனவென்று முற்காலத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. செய்வதனுலும் சொல்வதனுலும் நினைப்ப தனுலும் மனிதனைப் பாவம் பற்றுகிறது. முதலில் மனத்தினுலும் பிறகு வாக்கினுலும் அதன்பின் செய்கையினுலும் வரும் ஹிம்ஸையை விடவேண்டும். ஹிம்ஸையைச் செய்யலாகாது. அந்த ஹிம்ஸையும்

நாலு வகை : தேகத்திலும் மனத்திலும் வாக்கிலும் இது குற்றமாகச் சொல்லப்படுகிறது. மாம்ஸம் தின்னுதவன் எவனே அவன் இம் மூன்று குற்றங்களாலும் விடப்பட்டவனுகிறுன். மனம், வாக்கு, ருசி பார்க்கும் நா, இம்மூன்றிலும் மூன்று காரணங்களினுல் இந்தக் குற்றங் கள் நிற்கின்றனவென்று வேதமோதினவர்கள் சொல்லுகின்றனர். அதனுலேதான் தவத்திலிருக்கும் ஞானிகள் மாம்ஸம் தின்பதில்லை. இராஜனே! மாம்ஸபக்ஷணத்திலுள்ள தோஷங்களைச் சொல்லுகிறேன் கேள் : தன் புத்திரனுடைய மாம்ஸம் போன்றதாகவே தெரிந்தும் ஆசையினுலறிவு கெட்டு மாம்ஸத்தைத் தின்னும் மனிதன் அதமனுக நினைக்கப்படுகிறுன். தாய் தந்தையர்கள் புணர்வதனுல் புத்ரனுனவன் தன் வசமில்லாமற் பிறப்பதுபோல ஹிம்ஸையைச் செய்பவன் தன் ஸ்வாதீனமில்லாமலே பாபஜன்மமெடுப்பது மிகவும் நிச்சயம். நாவில் எப்போது உணர்ச்சி தெரிகிறதோ அப்போது மனத்தில் ஆசையுண் டாகிறதென்பது சாஸ்திரங்களின் நிச்சயம். ருசி காண்பதனுலன்றே ஆசையுண்டாகிறது. பாகம் செய்யப்பட்ட பொருள்கள் நன்றுகச் சமைந்தும், சமையாமலும், உப்பிருந்தும், இல்லாமலுமிருப்பதற்குத் தக்கபடி மனம் அவற்றில் பிரவிருத்திக்கிறது. மாம்ஸம் தின்னும் புத்திகெட்ட மனிதர்கள், பேரிகைகள் மிருதங்கங்கள் இவற்றின் ஒலி களையும், தந்திகளில் நிரம்பின ஸ்வரங்களையும், எப்படி அனுபவிப்பர். அயலாருடைய தனங்களையும தானியங்களையும் கெடுப்பவரும் (இல் லாததைத்) துதிப்பவரும் மாம்ஸததை சிலாகிப்பவரும் எக்காலத்தி லும் ஸ்வர்க்கத்தினின்று வெளிப்படுத்தப்படுகின்றவர் ; மாமிசத்தின் சுவையில் ஆசைமேறகொண்ட வர்கள் அதன் உபயோகத்தை வேண் டித் தாங்கள் நினையாமலும், தங்களுக்கு யாரும் சொல்லாமலும், தாங் கள் இதற்கு முன் அனுபவியாமலும் இருக்கும் மாம்சத்தைச் சிலா கிக்கின்றனர். மாம்சத்தைச் சிலாகிப்பது மட்டுமே ஹிம்ஸைக்குச் சமமான பாபமுள்ளது. நீருவதும்,மலமாவதும்,புழுவாவதும் எதற்கு நிச்சயமான முடிவுகளோ அந்தத் தேகத்தை மற்றவற்றை ஹிம்ஸித் துக் காப்பாற்றுவதை வித்வான் எப்படிச் செய்யலாம். பல நல்ல மனிதர்கள் தம் மாமிசங்களினுல் பிறர் மாமிசங்களைக் காப்பாற்றி உயிர்விட்டு ஸ்வர்க்கம் போயினர். மஹாராஜனே, இவ்வாறு நாலு காரணங்களால் அஹிம்ஸை சாஸ்திரங்களில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. எல்லாத் தர்மங்களாலும் அனுஸரிக்கப்பட்ட அந்த அஹிம்ஸையை உனக்குச் சொன்னேன் என்றுர்.

அநுசாஸன—177-வது அத்—627 பக்கம்—13-வது வரி

'மாம்ஸந் தின்னுமலும், ஒன்றையுங் கொல்லாமலும், பிறரால் கொல்விக்காமலும் இருப்பவன் எல்லாப் பிராணிகளுக்கும் அன்பன்' என்று ஸ்வாயம்புவமனு சொன்னார்.

ஆச்வமேத—94-வது அதி—24 பக்த ரிஷிகள் அகஸ்தியரைப் பார்த்தது

'பிரபுவே! உம்மால் ஹிம்ஸையில்லாத புத்தியானது நன்கு விரும்பப்பட்டது. யாகங்களில் இந்த அஹிம்ஸையை நீர் எப்பொழுதும் சொல்லும்' என்று சொன்னார்கள்.

முண்டகோபநிஷத்

𑌪𑍍𑌲𑌵𑌾𑌹𑍍𑌯𑍇𑌤𑍇𑌅𑌦𑍃𑌢𑌾𑌯𑌜𑍍𑌞𑌰𑍂𑌪𑌾𑌃
𑌅𑌷𑍍𑌟𑌾𑌦𑌶𑍋𑌕𑍍𑌤𑌮𑌵𑌰𑌂𑌯𑍇𑌷𑍁𑌕𑌰𑍍𑌮 ।
𑌏𑌤𑌚𑍍𑌛𑍍𑌰𑍇𑌯𑍋𑌯𑍇𑌽𑌭𑌿𑌨𑌨𑍍𑌦𑌨𑍍𑌤𑌿𑌮𑍂𑌢𑌾𑌃
𑌜𑌰𑌾𑌮𑍃𑌤𑍍𑌯𑍁𑌂𑌤𑍇𑌪𑍁𑌨𑌰𑍇𑌵𑌾𑌪𑌿𑌯𑌨𑍍𑌤𑌿 ॥

(யாகரூபமான இவைகள் உறுதியில்லாத கப்பல்கள். அவைகள் ரித்விக்குக்கள் முதலிய 18 பேர்களும் தாழ்ந்த கர்மாவும் சொல்லப்பட்டிருக்கின்றன. எந்த மூடர்கள் இவற்றைச் சிறந்தவைகளென்று கொண்டாடுகிறார்களோ அவர்கள் ஜராமரணங்களைத் திரும்பவுமே அடைகிறார்கள்.)

மநுஸ்மிருதி—5-வது அத்யாயம்

சுலோகம் (46) எவன் ஜந்துக்களைக் கட்டாமலும், கொல்லாமலும், வருத்தப்படுத்தாமலும் இருக்கிறானோ அவன் ஸகலமித்ரனாக ஸகல ஸுகத்தையும் அனுபவிக்கிறான்.

(48) ஜந்துக்களை ஹிம்ஸை செய்யாமல் ஒருபோதும் மாம்ஸம் உண்டாகாது. ஜந்துக்களைக் கொன்றால் ஸ்வர்க்காதி லோகம் கிடைக்காது. ஆகையால் மாம்ஸத்தை நீக்கவேண்டியது.

(53) எவன் நூறு வருஷம் வரையில் வருஷந்தோறும் அஸ்வமேதயாகம் செய்கிறானோ, எவன் மாம்ஸத்தைச் சாகும் அளவும் நீக்குகிறானோ இவ்விருவருக்கும் புண்ணிய பலன் சரிதான்.

யாஸ்கர் நிருக்தி

அஹிம்ஸாயாகம் செய்பவர்கள் உத்தரமார்க்கத்தில் (=உயர்ந்த வழியில்) சென்று மோக்ஷத்தை அடைகிறார்கள். ஹிம்ஸையைக் கைப்

பற்றி வித்தையை விட்டவர்கள் வேதோக்த காரியங்களை நெடுங்காலம் செய்து வந்தாலும் தூமாதிமார்க்கத்தில் சென்று ஜனன மரணத்தில் உழலுகிறார்கள்.

வேதாந்த தேசிகர்.

𑌪𑌶𑍍𑌵𑌾𑌲𑌮𑍍𑌭𑌯𑌜𑍍𑌞𑍈𑌃 𑌕𑌥𑌂 𑌹𑌿𑌂𑌸𑍍𑌰𑍈𑌃
𑌮𑌾𑌦𑍃𑌶𑍋 𑌯𑌷𑍍𑌟𑍁𑌮𑌰𑍍𑌹𑌤𑌿 ।
𑌹𑌿𑌂𑌸𑌾𑌤𑍍𑌮𑌕𑍈𑌃 𑌕𑍍𑌰𑌤𑍁𑌭𑌿𑌃 𑌕𑌿𑌂 𑌤𑌸𑍍𑌯
𑌯𑌜𑍍𑌞𑍈𑌃 𑌕𑌾𑌰𑍍𑌯𑌂 𑌮𑌹𑌾𑌤𑍍𑌮𑌨𑌃 ॥
𑌸𑍍𑌵𑌪𑌤𑍋 𑌜𑌾𑌗𑍍𑌰𑌤𑌶𑍍𑌚𑌾𑌪𑌿
𑌪𑍂𑌜𑌿𑌤𑍋 𑌯𑍇𑌨 𑌕𑍇𑌶𑌵𑌃 ॥

(= என்னைப் போன்றவன் ஹிம்ஸையுள்ள யாகங்களால் எவ் விதம் ஈஸ்வரனைத் திருப்தி அடையச் செய்யத் தகுதியுள்ளவன்? தூங்கும்போதும், விழித்திருக்கும்போதும் கேசவரையே பூஜித்துக் கொண்டிருக்கிற மஹாத்மாவான அவனுக்கு ஹிம்ஸா ரூபமான யாகங் களால் ஆகவேண்டுவது என்ன?)

APPENDIX - C

சிவஞானசித்தியார்

பரபக்ஷம் — நிகண்டவாதம்

ஞானப்பிரகாசர் உரை

நிகண்டவாதம்

1. வாச மாமலர சோகு பேணிமறை நீதி யோடுமேலே யுந்தவத்
தாசை யாலுடைய கன்று மாசினைய டைந்தில் வாழ்தரு மறத்தினிற்
பாச மானது தவிர்ந்து பண்டிபட வுண்டு பாயினேடு பீலிமேல்
நேச மாயவை தரித்து ளோர்களி னிகண்ட வாதியை நிகழ்த்துவாம்.

(இ - ள்) *நறு நாற்றத்தையும் வண்டையுமுடைய மலர் செறிந்த வசோகுவிருக்ஷத்தைப்பேணி, வேதவொழுக்கத்துடன் மாறுபட்ட தவத்திலே விரும்பி, புடவை போகட்டுச சரீரத்து மாச டைந்து இல்லறத்துப்பாசமான ஸ்திரிபுத்திராதிகளினுடை னுறவுநீங்கி, வயிறிடம்பட உண்டு, பாயினேடு பீலியிடத்துப் பிரியமாயவை தரித் துள்ளவர்களில் நிகண்டவாதி யென்று மாசீவகரென்று மிருவகைய ருளர். இதில் நிகண்டவாதியை யறிவியாநின்றோ மென்றவாறு.*

*கிரண்டமானது = உடையாம். நிக்கிரண்டம் = உடையில்லாமை, அமணனென்றதெனக் கொள்க. *ஆசீவகற்குடையுளவாம். 'மறைநீதியொடு மலையுந்தவம் எக்ஞாதி கருமங் கொள்ளாமையாலுங் கர்த்திருவாதஞ் சொல்லாமையாலும் பஸ்மவுருத்திராக்ஷதாரணமில்லாமையாலுமெனக் கொள்க.*

2. ஈறி லாதன வநந்த ஞானமுத லெண்கு ணங்களேனு மோண்குண
மாறி லாதமதி மேவு சீதமென வுன்னி வானவர் வணங்கவே

---

*This is in conflict with the following statement by Jnanaprakasa, about 'Ajivikas.'

'திகம்பரமொப்பினும் அநேகாந்தவாதிகளாகிய நிக்கிரந்தரல்லாத ஆசீவக னென்க' என்றார் ஞானப்பிரகாசர்.

வேறு லாவுகுண ஞான மாவரணி யாதி யெட்டினையும் விட்டசீ
ரேறு பான்மையுடை நீடுவோழருக னெங்க ளுக்கிறைவ னென்றனன்.

(இ - ள்) முடிவற்றவனந்தஞான முதலாகச் சொல்லப்பட்ட எட்டுக் குணங்களாகிய நற்குணங்கள் வேறுபாடில்லாத சந்திரனுங் குளிர்ச்சியும் போலப் பொருந்தியிருப்பானாய், தேவர்கள் தொழ வேறுபாடாய் வழங்கும் ஞானவரணாதி யெட்டையும் விட்ட சிறப்பை மேலீடாகவுடையனாய், நித்தியனாய அருகத் பரமேட்டியே எங்களுக்குச் சுவாமியாவா னென்றவாறு.

அனந்தஞானமுத லெண்குணமாவன. அனநதஞானம், அனந்த தெரிசனம், அனந்தவீரியம், அனந்தசுகம், நிர்நாமம், நிர்கோத்ரம், நிராயுஷ்யம், ஸம்யக்த்வபாவம் இவை யெட்டாம். ஞானவரணாதி யெட்டாவன: ஞானவரணியம், தெரிசனாவரணியம், வேதநீயம், மோஹநீயம், ஆயுஷ்யம், நாமம், கோததிரம், அந்தராயம் என. சீரேறுபான்மையு முடையவனென்றது—நின்மலனாய், ஸர்வஜ்ஞனாய், தேவர்களால் நிர்மிதமாகிய சிங்காதனமும், பிரபாமண்டலமும், சர்வ பரிமளமும், சமஸ்தஜீவன்கட்கும் மித்திரபாவமும், சந்தோஷப் பிர விருத்தியும், பதினெண்கதிசயமும், சுவர்க்காவதரணம், மந்தராபி ஷேகம், மகாப்பிரஸ்தானம், கேவலோத்பத்தி, பரிநிர்வாணம் என்னும் பஞ்சகல்யாண சகிதனுமாகி, அற்புத சகிதனுமாகி, அற்புத மகிமையுடையவனாகியுள்ளானென்றதெனக் கொள்க.

3. கருவிகண் படுதுடக் கோழிந்து வருகால மூன்றினிகழ் காரியம்
பெருகநின்றோரு கணத்திலே யுணர்பெருந்தவக் கடவுள் பீடினன்
மருவிநின்று வழிபட்டவர்க்கு மலைவுறறவர்க்கு மனமோத்திடுங்
குரிசிலெங்களிறையென்றுமின்னுநிகழ்குற்றமின்மையது கூறுவான்.

(இ - ள்) கருவிகளிடத்துண்டாகிய பெநதனங்கள் நீங்கினவனாய்ப் பூதபவுஷ்ய வர்த்தமானமாகிய மூன்று காலத்திலும் வழங்கு மியல்புகளெல்லாம் மிகவு நின்று ஒரு கணத்திலே யறிவானாயிருக்கிற பெரிய தபசியாகிய கர்த்தாவாய்ப் பெருமையிற் பொருந்தி நின்று வழிபட்டவர்க்கும் விருத்தரா யுள்ளவர்க்கும் மனமொத்திருப்பானாயிருக்கிற தலைவனே யெங்கள் சுவாமி யென்றும் வேறுமவனுடைய குற்ற மில்லாமையைச் சொல்லுவா னென்றவாறு.

'கருவிகண் படுதுடக் கொழிந்'தென்பது-பாஹ்யந்தாக்ஷாயங்களை நீங்கி யென்றதெனக் கொள்க. 'காலமூன்றின்....பெருந்தவக் கடவு'

ளென்றது - 'ஜைத்ரலோக்யம் ஸகலம் திரிகால விஷயம் ஸாலோக மாலோகிதம் ஸாக்ஷாத்யேநயதாச்வயம் கரதலே ரேகாத்ரயம் ஸாங் குலி ராகத்வேஷ பயாநகம் மயாந்தகஜராலோல த்வலோ பாதயோ நாலம்யத்ப தலங்கநாய ஸமஹாந்தேவோ மயாவந்த்யதெ' இதி வச னுத் கொள்க. 'பின்னு நிகழ்குற்ற மின்மையது கூறுவா'னென்றது - பதினெண்குற்ற மொழிந்தவரே யதுவிட்டவ ரெனக் கொள்க. இவை சகலாப்த லக்ஷணம்.

4. பசித்த ருகபய செற்றமோடு வகைமோக சிந்தனை பழித்தனோய்
நசித்தல் வேர்விளோடு கேதமோடுமதம் வேண்டலின் டதிசயித்தலும்
புசிப்பு வந்திடு பிறப்புறக்க மிவைவிட்டோரட்ட குணபூதனாய் [ன்.
வசித்த வன்னுலகின்மே லிருந்தோருசோலி கலனுக்கருளு மென்றன

(இ - ள்) பசித்தலு முஷ்ணமும் பயமும் வெறுப்பும் பிரியமும மோகமும் வெகு சிந்தனையும் நரையும் நோயும் நசிக்கையும் வேர்ப்பு மிளைப்பும் மதமும் இரநது கொள்கையும் அதிசயமும் புசிப்பும் பிறப்பு முறக்கமுமாகிய பதினெண் குற்றமும் நீங்கி யனந்த ஞானுதியெண் குணத் தன்மையுடையவனு யிருந்தாப்தரான வருலோகாஹ்ரத்தே யிருந்து ஒரு வார்த்தை யிகலாத்தற்கு வருளிய விதனாலே யுலகத்தை யிரக்ஷியு மென்று ரென்றவாறு.

'உலகின் மேலிருந்து சொல் இகலனுக்கருளு' மென்றது பொன்னெயில் வட்டத்திருந்த *சித்த பரமேட்டியைச் சென்று விகலாப்தராமம் பகவன்'? என்று கேட்க, முரசுதாக்க சத தங் கிளம்பினாற்போல வொருசத்தம் பஞ்சாஸ்திமய (காய)மென்று சொல்லியது கொண்டு விசாரித்தானெனக் கொள்க. இராகமின்றி யிருப்ப ஹேயோபா தேயதத்துவ தேசங் கூடுமோ வென்னில் கடிப் பினைலறையப் பட்டுப் பிறிதினை யபேக்ஷியாது முழங்கா நின்ற பட கத் தொனி போலவும், வழிகேட்க ராகமின்றி வழிகாட்டுவானியல்பு போலவுஞ் சொல்லப்பட்ட தெனக் கொள்க. "அரசரு மமரரு மாவ னர் வினவலின், வரைவில் பிறர்களு மனநிலை மகிழ்வெய்த, வுரை பல வகையினு முறுபொருளுணர்வோர், முரசென வதிருமே முனைவரன் மொழியே." இது அவனுடைய நீலகேசி.†

*According to Jaina tradition, it is 'Arhat Parameshti' and not Siddha Parameshti that propounds this Agama for the benefit of the world.

†நீலகேசி - செய் - 454.

5. அந்த வாய் மொழியி னுலவன் சரணமாதி யோக முதலானநூ
லிந்த மாநில மயங்கிடாத வகையிங்கியம் பினனிதன் பொருள்
வந்த காலமுயிர் தன்மதன் மியறமற்றும் விண்மருவு புற்கலம்
பந்தம் வீடிஞேடு நாதியா யிவைபடைப்ப தின்றியுள பத்துமே.

(இ - ள்) அந்தச சகலத்தரால் சொல்லப்பட்ட 'பஞ்சாஸ்தி (காய) மய'மென்னும் வார்த்தை கொண்டு அவனது சரணமென்று வழிபடும் பூர்வாகமம், அங்காகமம், வெகுசுருதி முதலாகிய சாத்திரங்களை இந்த லோகம் மயங்காதபடி விகலாப்த்தர் சொல்லப்ப பட்டது. இதனிற் பொருள் காலமுஞ் சீவனுந் தன்மாத்தியு மதன்மாத்தியமும், புண்ணியமும் பாவமும், ஆகாசமும் புற்கலமும, பெந்தமு மோக்ஷமும் என்று வழங்கும் பத்துமனுதி யொருவராற் படைக்கப்பட்டதல்ல வென்றவாறு: இதுக்கு அவர்கள் வசனம், *"எனக் கேட்டாங் கெடுததுரைப்பா னிந்திரர்கள் தொழப் படுவான், றனக்காயத தருமமுங்....காலங் கனப்பாடி லாகாய முயிருருவும் புண்ணியமே, நினைக் குங்காற் பாவமே கட்டுவீடென நிறுத்தி" இது நீலகேசி. இதிற் காலமாவது சமயப்பிற சமயமாகிய ஆவடிகையும் பிராணனும், ஸ்தோகமும், பலமும் நாடிகையும் முகூர்த்தமும, திவசமும் பக்ஷமு மாசமு மிருதுவு மயனமுஞ் சம்வற்சரமும் யுகமுமிவை முதலான கற்பாந்தமாகச் சொல்லப்பட்ட பேதமும் பூதபவிஷ்யத் வர்த்தமான விகற்பத்தது. உயிராவது ஞானதெரிசன ஹிதக்கிரியா சைதன்ய லக்ஷணததாகிய பதார்த்தம் பிண்ட ஜீவன், ஸ்வரூபஜீவன், சுத்தஜீவனென மூன்று வகைப்படும். ஆத்மாவை விடாத குணம் பகது. அஃதாவது அஸ்தித்துவம,ஞாத்ருத்வம்,திருஷ்டத்துவம்,கர்த்திருத்துவம்,போக்த்ருத்துவம், அதிசூக்ஷமத்துவம், அவஹாஹநத்துவம்,அகுருலகுத்துவம், அமூர்த்தித்துவம், அசங்கியாதப் பிரதேசத்துவம் என்னுமஸ்தகுபாவை வயவொபலம சைதன்னியோபயோகம் சைதன்னிய ஸம்ஸ்காரம் ஸ்வரூபவெதிரேக தன்மமாம் பதினென்றுமாம். கிராஹ்ய சரீரபரிணமப்ரமாணுதி நின்ற பஞ்சேந்திரிய மனோவாக்காய ஸ்வாசமாகியவற்றுல் ஜீவியாநிற்பன சீவனுகும். தன்மாத்திகாயமாவது: சலசரஹமநங்கட்குச் சலம் போலக் கதிபரிணமோன்முக.......சலக்கிதை யிடத்தே வாசிக்கத் திரவிய ஞானபூபிருதியான பூபிருதியென புண்ணியமுமென அவற்றுள் பாவ புண்ணியஞ் சத்தவித

*நீ. கே. 288.

மாகும். காருண்ணியப் பிரசன்ன பாவகுணனுராக பிரசஸ்த பிரவிருத்தித்த பொதுப்பிரயோகம் ஞானப்பிரவிருத்தி தியானப் பிரவிருத்தி என. திரவிய புண்ணியமென்பது புரோக்ஷா காருண்ணியாதி சுபபரிணம பரிணிதமாகிய சாதவேதநீய ஹாஸ்தாதி புருஷவேத வேதாயுஷ்யம் பஷ்டயுஷதிமமமெழகிரதி பிரவிருத்தி என சுபங்கக்யோசை கடிரத்திரமென்னும் புண்ணிய கன்ம சுகந்தமாகும். பாப:—துவேதாபவதி: பாவபாவமுந் திரவியபாபமுமென. கத்திற ப்ருஹூபூதனம் சத்தவிதமாகும். அகாருண்ணியம் அப்பிரகன்ன பாவம் அகுணனுராகம் அப்பிரசத்த பூவிருத்தி அதபோனப்ரயோகம் அக்ஞானப் பிரவிருத்தி அசமத்தியான பிரவிருத்தியென தத்துவ தீயம் அகாருண்ணிய அசுப்பரிணம பரிணமிதமாகிய ஞானவரண தெரிசனவரணமும் அசாதவேதநீய ஹாஸ்யாதி புருஷவேத பஞ்ச மோஹநீயமும் நரகாயுஷ்ய நிரயாயுஷ்யமும் நரககெத்தியாத்யசுப நாமமும் திசைகோத்திரமு மந்தராயமென்னும் பாபகன்மஸ்கந்தமாகும். விண்ணென்றது ஜீவாதி பதார்த்தாவகாசதான லக்ஷணத்ததாகிய வதித்துவாந்த பிரதேசவாதி ஸ்வரூபானவை வயதன்மசகிதமாகிய அக்ஞான தத்துவாதி பிரவிருத்திய நனுவிதமாகி நின்ற பதார்த்தமாம். புற்கலமாவது: பரிசரசகந்தவர்ணலக்ஷணத்ததாயுந் திரவிய பாவ விகற்ப பூரணகலன சுபாவத்ததாயும் பாமாணுக்கடாமே ஸ்நிக்த ஸ்வரூப பரிகுணங்கள் காரணமாகப் பாப்பரி சமயந்தத்து விஷய போக்யோபகாண திரவியமாகும். பந்தமாவது ஞானவரணதியாகும். ஞானவரணீயம் பஞ்சபிரகாரமாம். அது மதிக்ஞானவானவரணம் ஸ்ரீ சுருதிக் ஞானவரணம் அவதிக் ஞானவரணம் மனபரியாயக் ஞானவரணம் கேவலக் ஞானவரண மென. தெரிசனவரணமென்பது ஸப்த விதமாகும். சக்ஷு தெரிசனவரணும் அசக்ஷு தெரிசனவரணம் அவதி தெரிசன வரணம் கைவல்ய தெரிசன வரணம் நித்தரா ப்ரசல நித்திரா நித்திரா ப்ரசல ஸ்தானகெந்தி என. 'வேதநீய'ந்துவித பேதத்தது: சாதவேத நீயம் அசாத வேத நீயம் என. போக நீயம்துவி விகற்பத்தது. தரிசன மோகநீயம் சாரித்ரமோஹநீயம் என. தத்ர பிரதமம் மித்தியாத்துவப் பிரகிருதியாகும். துவதீயம் துவப்பிரகாரத்தது பாஹ்ய கஷாயம் மநோ கஷாயம. ஆயுஷ்யஞ் சதுர் பேதமாகும் மனுஷ்யா யுஷ்யம், தேவாயுஷ்யம், திரியகாயுஷ்யம், நரகா யுஷ்யம் என. நாம கன்ம சத்து வாரிம்சத் விகற்பமாகும். இவை விரிவிற் கண்டு கொள்க. வீரியாந்தராயம் ஷட்பிரகாரமாம். மனு பரிய

பெந்த மென்பது அமிருத விஷவீரிய சத்திபோலப் புண்ணிய பாவங்கட்குச் சுக துக்க பல தேசத்தி மத்பெந்தமாகும். தூவபெந்த மென்பது ஆசங்காரம்விட்டு நீங்காத ஸ்வரூபத்தால் நிரந்தர பெந்தமாகும். அதூவ பெந்த மென்பது விட்டு விட்டுப் பெந்திக்கும் ஸ்வரூபத்தால் சாந்தா பந்தமாகும். இது பந்தம். மோக்ஷ மிரண்டு பிரகாரம்: விகற்ப மோக்ஷம் சகல மோக்ஷ மென. விகற்ப மோக்ஷஞ் சத்துவாரி கன்மவி முத்தமாகும். சகல மோக்ஷம் அஷ்ட கன்மமும் விட்டு அஷ்ட குணத்தையு முடைத்தாய் இருக்குமென கொள்க.

இனி நிற்றலொடு தலையாதியாக அவை யென்றுடைய தந்தமாக இந்தப் பொருள் பத்துந் தொகுத்துரைக்கின்றார்.

6. நிற்றலோடு தலைபோத லன்மையை நிகழ்த்து நீடுவெதிரேகமு
முற்ற தாமிவை கணத்திலே மருவி யுள்ளவா புரியுமாறு தான்
கற்ற காலமள வெய்தி வாழுமுயிர் காயமேவி நிறைவானதே
பெற்று வேறு வருதன்மை நேரறிவு பெற்ற தாகியுள பேசிலே.

(இ - ள்) முற்படச் சொல்லப்பட்ட தச பதார்த்தமுஞ் சொல்லுகிறார்: நிற்பனவு மோடுதலு மீள்தலு மன்னு வயமும் நிகழ்த்தப்படா நிற்கிற வெதிரேகமும் பொருந்தி க்ஷணத்திலே கூடிப் பிரிகை யுளதாகும் வழியாம் கல்வியும் காலமுமளவையுங் கொண்டு வழங்கு மான்மாவின்றி யசரீரத்தைப் பொருந்திக் கரும் பினிரதங் கரும் புள்ளமட்டு நின்றாற் போலப் பெற்று நிற்கும் வேறு வருதன்மையாகிய வறிவொழியத் தெரிசனக் கிரியா சைதன்யங்களையுமுளவாஞ் சொல்லி லென்றவாறு. வெதிரேகம் - பதார்த்த விளக்கமென்பது கருத்து.

7. பரந்து மீது தருமாத்தி காய மழிவித்த நித்தமது பண்ணிடு
நிரந்து கீழ தருமாத்தி காயமது நித்தமாய் மிக நிறுத்திடும்
புரந்த புண்ணிய மிதற்கு நன்மை புகல் பாவமானவது தீமையே
தரும்பொருட் கிடமதாகும் வானமிகு புற்கலன் களவை சாற்றுவாம்.

(இ - ள்) மேலோங்கும் பரந்து தன்மாத்தி காயமானது பொருள்களை யழிவித்தலாகிய வனித்தத்தையுஞ் செய்விக்கும் பொருந்தித் தாட்சியை யுடையவ தன்மாத்தி காயமானது நித்தமாக்கி நிறுத்துவதாம். இரக்ஷிக்கப்படாநிற்கிற புண்ணிய நன்மைகளைத் தரும் பாவமானது தீமைகளைத் தரும் பொருட்கிடமாகும் வான்புற்கலன்களானவை மேலே சொல்லாநின்றோ மென்றவாறு.

8. ஏணுமோன் றுடையவாகி யெங்குமணு வாயிரும்பு கன்மரங்களும்
பூணுமங்குரு வெலாமு மாகுமிவை புற்கலப்பொருள்க ளென்னலாங்
காணுமங் கறுவகைத் தொழிற்களவை கட்டுவிட்ட நெறிகன்மமேன்
மாண நின்றுவரு மாறிமாறி முன்வகைந்த துண்டுவிட மாட்சியே.

(இ - ள்) வலி பொருந்து தலையுடையவாய் எவ்விடத்து மணுக்களாகி நிறைந்து இரும்புங் கல்லு மரமுமாம் பொன் வெள்ளி செம்பு முதலான வுருக்களுமா மிவை வாய்க்கிய பொருளாய்ப் புற்கலமாம் காணப்படா நிற்கிற வுழவு தொழில் வரைவு வாணிபம் வித்தை சிற்பம் ஆகிய அறுவகைத் தொழிலின் மட்டுகளாகியது பெந்தம். இத்தை விட்ட நெறியாகியது பத்தும் நின்று மேலுள்ள சேஷ கன்மங்கள் மாறி மாறி வரும் வகை யந்தச் சோறுண்டு செல்லுகிரமம் போல வநுபவித்து விட முத்தனு மென்றவாறு. ஜெயினாகமத்துப் பிரமாண மாவது அவருடைய நீலகேசியின்படி,* "காண்டலுமல்லதெம்மளவை காண்டன் முன், பூண்டவைம் பொறிமனம் அவதி புண்ணிய, மாண்டகு மனப்பரி யாயங் கேவல, நாண்டகு மிவைய ருள்ளு நண்ணினாய்" எ-து காண்டல்-பிரத்தியக்ஷம் அல்லது பரோக்ஷம். இவ்விரண்டுமே பொருள்களை யளக்கு மளவை. அவற்றுள் பிரத்தியக்ஷ மிந்திரியப் பிரத்தியக்ஷ மானதப்பிரத்தியக்ஷம் அவதிப் பிரத்தியக்ஷம் மனப்பரி யாயப் பிரத்தியக்ஷம் எனவாம். இதில் இந்திரியப் பிரத்தியக்ஷமாவது கண் முதலாகிய இந்திரியங்களால் நிலமுதலாகிய புறப்பொருள் பற்றிப் பிறக்கும் ஞானம். மானதப் பிரத்தியக்ஷமாவது சுகாதிஸ்வரூபம் விஷயமாகும் ஸ்மரணக் ஞானங்களுடைய் ஸ்வரூப விஷயமாகவும் பிறக்கும் ஞானம். அவதிப் பிரத்தியக்ஷமாவது அவதிக்ஞான வரணீய மந்தராய மென்னுங் கன்மங்களுடைய க்ஷயோப சமத்தால் ரூபித் திரவ்யம் பற்றி விளங்கத் தான் மிக்குப் பிறக்கும் ஞானம். மனப்பரி யாயப் பிரத்தியக்ஷமானது மனத்தால் பிறர் மனத்து நினைந்த பொருளைப்பற்றிப் பெருகிய விளக்கத்ததாகிப் பிறக்கு ஞானம். கேவலப் பிரத்தியக்ஷமாவது க்ஞானவரணீயம் தெரிசனு வரணீயம் மோகநீய மந்தராய மென்னு மகாதி கன்மங்க ளொழிவறக் கெட்ட வழிப் பிறப்பதாதி ஜீவாதி சகல பதார்த்தங்களையும், நிகழ்ச்சிகளையும் க்ஷணத்தே சாக்ஷாத்கரிக்கின்ற 'அருகபரமேஶ்வர'னது திவ்யக்ஞானம் கன்மங்களது நீக்கத்துக் கண் ஆன்மாவின்கட் பிறக்கும் விசுத்தி

* நீலகேசி செ. 118.

பரோக்ஷ பிரமாணம். அவன் நீலகேசியிற் சொன்னபடி,* "நினைவு மீண்டுணர்வுக நேர்தரும், புனைவு சேரனுமை பொய்யின்மை மெய்யுரை, முனைவர் தம்மாகம மொழியும் ஆகுமென், றினையன தாழ்ச்சியி லளவை ஐந்துமே" நினைவு = ஸ்மரணம். மீண்டுணர்வு பிரத்தியஹிக் ஞானம், ஊகம் தர்க்கம் புனைவு சேரனுமை யெனப்படுவது அனுமானம். பொய் நீங்கிய மெய்யாகிய ஆப்த வாக்கியம் ஆகமமெனப் பரோக்ஷப் பிரமாண மைந்தென்றவாறு. அபரோக்ஷம் பரோக்ஷமென விரண்டாகும். பேசுவன விவை விரிக்கிற் பெருகும். பார்க்க வேண்டுகில் நீலகேசியிற் கண்டு கொள்க.

நிகண்டவாதி மதம் முற்றும்.

---

* நீலகேசி செ. 119.

செய்யுள் முதற்குறிப்பு

எண் : செய்யுளெண்

செய்யுள் முதற்குறிப்பு முற்றும்.

அரும்பொருளகராதியும் விசேஷக் குறிப்பும்

எண் : பக்க எண்

ஆதமா	1
பிரகிருதி	1
மஹான்	1
அகங்காரம்	1
ஞானேந்திரியம்	5
கர்மேநதிரியம்	5
மனம்	1
தன்மாத்திரை	5
பஞ்சபூதங்கள்	5
ஆக தததுவம்	25

இவட்காலம் - இக்காலம் ; நிகழ்காலம் 102
இவுளி - குதிரை 19
இழவு - பெற்றதை இழத்தல் 52
இழிதகவு - இழிவு 283
இழுக்கு - குற்றம் 7, 59
இழுது - நெய், 30 ; நெய்யின் உறைவு 283
இழுதை - அறிவின்மை, 234; பொருந்தாதது ; குற்றமுள்ளது 260
இழுதைமை 260
இளகுவர் - இளமை பெறுவர் 17
இற்றவர் - இறுதியுற்றவர் ; இறந்தவரென்க 55
இற்று - இத்தன்மைத்து 208
இறந்தாய் - கடந்தாய் 57
இறந்தார்க்கும் - சென்ற காலத்தவர்க்கும் 102
இறப்ப - மிக 28, 61, 265
இறப்பறிதல் - அழிவறிதல் 74
இறு - முரிகின்ற 18
இறுகி - வலித்து 24
இறுங்கு-சோளத்திலோர் இனம்; காக்காச்சோளமென்ப 269
இறுத்திட்டாள் - முறித்திட்டாள் 61
இறுதி - சாவு, 35; கொலை 80
இறுமின் - நிறுத்துமின் ; விடைகூறுமின் ; விடைகூறி நிறுத்துமின் 272
இறுவரை - கடுவெயிலால் முரிகின்ற மூங்கில் 18
இறைஞ்சினன் - வணங்கினன் 53
இறைமகன் - அரசன் 60, 61
இறையிலி - தீர்வை அல்லது வரியின்றி அநுபவிக்கப் படும் மான்ய நிலம் 3
இறைவர்-தலைவர் ; இங்கு ஆப்தர் 70
இன்குரலார் - இசை பாடுவோர் ; கின்னரர் 30
இன்றும் - இன்மையும் 236
இன்ன - இவ்வியல்பின 75
இன்னதனை - இவ்வளவு 108
இன்னா - துன்பம் 54
இனம் - கூட்டம் 17
இனமலர்-ஒன்றற்கொன்று இசைவான மலர்கள் 27
இனித்தா-இனிதாக ; இது கடைக்குறை 56
இனிதினின் - நன்றாக 61
இனியன - இன்பந்தருவன; இன்சுவையுடையன 17
இனைபவளை - வருந்துகின்றவளை 30
இக்ஷுதண்டம் - கருப்பங்கழி 111
ஈக - முன்னிலை அசைச்சொல். 283
ஈங்கை - ஈங்கையென்னுங் கொடி 20
ஈட்டம் - கூட்டம் 19
ஈடு - பெருமை 314
ஈண்டுகின்ற - தொடர்ந்துநின்ற 223
ஈண்டிய - உறுதிபெற்ற 25
ஈண்டி வந்து - கூடிவந்து 20
ஈண்டைப் புலால் - அங்காடிப் புலால்; பலவிடங்களினின்றும் வந்து ஒருங்கீண்டிய புலால் என்பது 198
ஈந்து - ஈச்சமரம் 284
ஈப்பவும் - கொடுப்பவும் 138
ஈமம் - பிணஞ்சுடுதற்கு அடுக்கும் விறகு அடுக்கு 20
ஈர் இருள் - மிக்க இருள் ; இஃது எழுவகை நரகங்களுள் இருளிருள் நரகமெனனும் ஒருவகை நரகம் 31
ஈர் இழுது - இறுகியொழுகுநெய் 30
ஈர்கி - உறைந்து 283
ஈரங் குவளை - ஈர்ங் குவளை ; குளிர்ச்சிபொருந்திய குவளை 186
ஈர்ப்பன - பிய்த்திழுப்பன 20
ஈரவும் - அரியவும் 146
ஈவன - தலைகொடுத்தான் 80
ஈழம் - ஓர் தேசம். 238
ஈனும் - தரும் 17
உகுநை-இது நெற்பயிருக்குவரும் ஒருவகைப் பிணியின் பெயர் 151
உகும் - கெடும் 118
உகைவதூஉம் - எழும்புவதும் 164
உச்சேதம் - நாசம் 273
உஞற்றலின் - முயன்று செய்தலின் 124
உடக்கும் - உடங்கும்; ஒருங்கும் 280

ஒலியிற்றால்-வெளுத்தலுடையது 100
ஒழி - விடு 65
ஒழிவற - முழுதும் 50
ஒழிவின்மையான் - இடைவிடாமையான் 68
ஒழிவு - குறைவு ; ஒழிவின்றி - குறைவின்றி 72
ஒழுக்கம் - இங்கு நல்லொழுக்கம் 36
ஒழுக்கு - ஒழுக்கம் 236
ஒற்றுரை - இசைவான பேச்சு 257
ஒற்றைப் பெண் உரையாடுதல் - தனியான பெண்ணொருத்தியுடன் காமக் குறிப்பெழ உரையாடுதல் 227
ஒறுக்கவும் - தண்டிக்கவும் 33
ஒன்ற - ஒருமிக்க 57
ஒன்றி - இணங்கி 220
ஒன்றுதலால் - சேர்தலால் 76
ஒன்றும்-பொருந்தும்,34; சிறிதும் 54
ஒன்றுவியேன் 350
ஓக்கம் - உயரம், 57; உயர்வு 267
ஓங்கி - மிகுந்து 18
ஓசனை - நாற்காதத்தளவு ; ஏறக்குறைய பததுககல் 31, 167
ஓட்டு - ஓட்டம் 324
ஓட்டும் - ஓடுதலும் 284
ஓத்தி - ஓதி 322
ஓத்திடம் - வேதம் ஓதுமிடம் 336
ஓத்துடையாய்க்கு - ஓதலுடையாய்க்கு 166
ஓதத்துறை - நூலுரை 187, 324
ஓதலில் - நீங்குதலில்லாத 188
ஓதி - மயிர் 233
ஓதிஞானி- அவதிக்ஞானமுடைய முனி 26
ஓதிநாணம் - முக்காலங்களிலுந தொலைவிலும் நடக்கும் நிகழ்ச்சிகளையறியும் அறிவு ; இதனை 'அவதி ஞானம்' என்ப. ஐவகை ஞானங்களில் ஒன்று ; மதி, ச்ருதி, அவதி, மனபர்யய, கேவலம் என ஞானம் ஐவகை 33
ஓதினர்க்கும்-ஓதிப்பயின்றார்க்கும் 80
ஓபாதி - ஒப்ப ; ஒருதனமையாக 137
ஓம்படுத்து - இணங்கச்செய்து 335
ஓம்பி - அருள்செய்து 129
ஓம்பினை - பாதுகாத்தனையாய் 27
ஓர் ஏற்றால் - ஒரே வெட்டால் 186
ஓர் கிழமை-ஒருதலையுரிமை; ஓரம் 79
ஓர்த்தல் - நினைத்தல் 4
ஓர்தல் - அறிதல் ; இங்கு ஞானம் 36
ஓர்ப்பவன் - ஆராய்ந்துணர்பவன் 310
ஓர்ப்பிதது, 97 ; கட்டி யென்னும் பொருட்டு
ஓர்ப்பியாதும் - ஆராயாதும் 280
ஓர்ப்பினை - ஞானமுடையை 54
ஓர்ப்பு - தவம் 102
ஓரலன் - கருதிலன் 79
ஓராதான் - எண்ணிப்பாராதான் 65
ஓரார் - நினையார் 34
ஓரி - நரி 20
ஓரும் மதிப்பிடும், 31; பரிணமிக்கும் 301
ஓருமில்லாள் - ஒருததருமில்லாள் 91
ஓல 267
ஓலகுளவி 267
ஓவல் - அழிவில்லாத 121
ஓவினை - கெடுதற் கேதுவான தீவினை 34
ஓவு - அழிவு 25
ஓவெனும் ஊன்விலை வாணிகர் 138
கச்சாரம் - கச்சுக்குததுதல் 102
கட்டம் - துன்பம் 142
கடம் - மலைச்சார்பு 335
கடக்கிரியை 3
கடி - மிகக 98
கடிகிற்றிலர் - நீக்கினரல்லர் 138
கடிஞை - பிச்சைப் பாததிரம் 356
கடிதாக - விரைவாக 86
கடிதும் - கண்டிப்போம் 22
கடியும் - வெல்லும் 103
கடிவன - நீக்குவன 195
கடுக்க - கடுமையாக 228
கடுக - விரைவாக 97
கடுதத - விரைநதடுதத 5
கடுநவை - கொடிய குற்றம் 195
கண்டிகை - மீன் பிடிக்கும் காலதது அடிக்கும் பறை 197

4. ஸ்யாதவக்தவயம்
5. ஸ்யாதஸ்தி அவக்த்தவ்யம்
6. ஸ்யாந்நாஸ்தியவக்த தவ்யம்
7. ஸ்யாதஸ்தி நாஸ்தியவக்த்தவ்யம்.

These seven modes of predication are possible with reference to a single object of reality from diffirent aspects : from the point of its own substance, place, time and from the point of alien substance place, time etc.It is not possible to combine both these aspects in a single statement and hence "அவக்த தவ்யம்" அஸ்தி, நாஸ்தி அவக்த்தவயம்-are primary Bangas. The others are derivative ones.

முரைசு - முரசு 86; 194
முழுக்கூழ் - கலக்கம் 168
முழுக்கொம்பர் - கிளைத்தொகுதி 98
முழுத் தாளதாய் - சேதிக்கப்படாத அடியுடையதாய் 68
முழை - குகை 197
முறி - தளிர் 18
முறிமரம் - தளிர்மரம் 192
முறுக்கவும் - வலிந்து சொல்லவும் 364
முறுக்கி - சுழற்றி 366
முன் கை - விரல் 366
முன்றை - முன் 292
முன்னி - கருதி 366
முன்னீர் - பழைய நீர்; எல்லா நீருக்கும் முன்னுள்ள நீர்; 'கடல் நீர்' என்பது 53
முனிப் பிறையோன் - முனிச் சந்திரன் 55
முனிலாம் - முன் இல் ஆம்; முன் இல்லாத தான 288
முனிவாக்கும் - வருத்தும் 292
முனிவுபோக்கு - சினப்போக்கு 329
முனைவணுய் - முன்னவணுய 183
மூகர் - ஊமையர். Dumb persons. 7
மூங்கைமை - வாய்பேசாமை 98
மூட்டு - மௌடிகம் 329
மூட—மூன்று 49
மூடிற்று - மூடினமை 99
மூதாய் 64
மூது - முன் 77
மூய் - மூடி 60
மூலப்பகுதி - மூலப்பிரகிருதி 296
மூவகை ஆத்மாக்கள் - பரமாத்மா, அந்தராத்மா, கர்மாதமா என்பன 299
மூவகைப்பௌத்தர்-ச்ராவகயாநர், மஹாயாநர், மந்திரயாநர் என. Ordinarily only two classes are known: Mahayana and Hinayana. According to philosophical difference there are four Sects among Buddhists. 1. Sautrantika. 2. Vaibhashika. 3. Yogachara. 4. Madhyamika. 138
மூன்றுவகைக் காற்றுவலையங்கள்-கனோததி, கனவாதம், தநுவாதம் என்பன லோகத்தைச் சுற்றி யிருக்கும் 2
மெல்கோல் - பல்துலக்குதற்குரிய மெல்லுங் கோல்; மெல்லிய கோலுமாம் 10
மேக்கிளை - உயர்ந்த இடத்தை 14
மேதக்கோர் - மிக்க தகுதியுடையோர்
மேதை - தோல் 5
மேலை- முன்பு 2
மை - இருள் 18
மோரிபரிததம் - பரிததம் 34
மோனுந்து - மௌனமாகி 27
யாணம் - ஆணம்; அன்பு 155
யாத்தலும் - கட்டலும் 111
யாதிருந்து - சொற்களைப் பொய்யாகக் கட்டியிருந்து 74
யாப்பாதல் - கூடுதல் 282; சம்பவித்தல்
யாமளஷட்கம் - ஆறுதந்திர நூல்கள். Vide Foot Note P. 345 8
யோகம் - மனோ வாக் காய வியாபாரம். A technical term in Jaina philosophy which is different from "yoga"—of Yoga System. யோகம், சுபம், அசுபம் என இருவகைப்படும்; சுபயோகம் புண்ணிய காரணம்; அசுப யோகம் பாவ காரணம் யோகமின்றேல் கர்மமில்லை. 181
ரிதி - Power to work miracles possessed by Yogis. 225
லேஸ்யை - ஆறுவிதம்: கிருஷ்ண லேச்யா, நீலலேச்யா, கபோத லேச்யா, பீதலேச்யா, பதம லேச்யா, சுக்லலேச்யா. முதல் மூன்றும் தீக் குணத்தாலாமாகையால் அசுப லேஸ்யையெனப்படும்; பின்மூன்றும் நற்குணத்தாலாம் சுபலேஸ்யை. லேஸ்யையென்பது ஆத்மாவின் சூக்ஷ்ம சரீரத்தின்

அரும்பொருளகராதியும் விசேஷக்குறிப்பும் முற்றும்.

பிழை திருத்தம்

பக்கம்	வரி	பிழை	திருத்தம்
4	10	னறஞ்செய்தல்	னகஞ்செய்தல்
5	6	புத்னது கர்மம்	புத்தனைப்போல
6	30	காமபரவசன்	கர்மபரவசன்
8	23	இரகு	இறகு
13	26	அபெருஷேயம்	அபௌரெஷயம்
16	22	மடவான்	மடவாள்
25	18	மாண்டை	மாண்ட
	22	வுருவுத	வுருவத
27	3	மூவ்வுறு	மூவவுறு
46	16	லௌகீக	லௌகிக
62	17	முன்னாலும்	மூன்றாலும்
64	14	முதாய	மூதாய்
69	5	குடருடமை	குடருடைமை
78	17	வெங்களிற்றை	வெண்களிற்றை
80	13	னனளால்	னருளால்
81	12, 15	பேதமை	பேதைமை
82	23	பேதமை	பேதைமை
84	22	கோர்பாதி	கோபாதி
99	26	மூர்த்தார்	மூத்தார்
151	17	ஜீவயரங்கள்	ஜீவதரங்கள்
170	30	வஸகயால்	வகையால்
182	33	ர்ம	கர்ம்
204	13	பிருதிவாதி	பிருதிவ்யாதி
218	9	கூடவாம்	கூடாவாம்
226	12	குண்டலகேகி	குண்டலகேசி
256	10	504	604
284	26	மாயகால	மாயக்கால்
307	7	பிள்ளைப்	பிள்ளை
309	15	பிறரில்லைத்	பிறரில்லை
314	24	உடன்புணப்ர்ற	உடன்புணர்ப்பி
318	10	திரவ்யத்வ	திரவத்வ
341		லௌகீக	லௌகிக
343	14	உபரிஸ்திர	உபரிசர
350	27	றின்றவாக்	றின்றவர்க்
352	25	பாபங்களரல்	பாபங்களால்
354	25	கண்ணும்	கண்ணும்
358	பக்கம்	858	358

சாது அச்சுக்கூடம், இராயப்பேட்டை, சென்னை.